هوية مصر
بين العرب والإسلام

ج. جانكوفسكي
أ. جرشوني
ترجمة: بدر الرفاعي



شرقيات

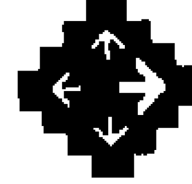
هوية مصر
بين العرب والإسلام

هوية مصر بين العرب والإسلام
١٩٠٠ - ١٩٣٠

ج. جانكوفسكي

ا. جرشوني

ترجمة: بدر الرفاعي



دار شرقيات للنشر والتوزيع
٥ شارع محمد صدقي، من هدي شعراوي
رقم بريدي ١١١١١ باب اللوق - القاهرة
ت ٣٩٠٢٩١٣ س ت: ٢٦٩١٩٨

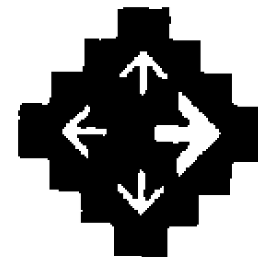
تصميم الغلاف: ذات حسين
لوحة الغلاف: محمد صبري
(من أحياء القاهرة)

هوية مصر
بين العرب والإسلام

١٩٠٠ - ١٩٣٠

ج. جانكوفسكي
أ. جرشوني

ترجمة: بدر الرفاعي



دار شرقيات للنشر والتوزيع

من المترجم

كانت هوية مصر، ولاتزال، قضية مثيرة للجدل بين كتابها ومفكريها ومثقفيها بشكل عام. وقد شهد التاريخ الحديث وقفات حائرة أمام تلك الهوية. وغالبا ما ارتبط ذلك بأزمة مجتمعية حادة أو مفترق طرق تاريخي، شهدته البلاد والمجتمع. والكتاب الذي بين أيدينا يتعرض لأحدى تلك الفترات الهامة من تاريخ مصر الحديث التي احتدم فيها الجدل حول الهوية. فقد شهدت الفترة التي يتناولها (١٩٠٠-١٩٣٠) تطورات جذرية، داخليا وخارجيا. ونعني بهذه التطورات، بالأساس،« البروسترويكا» العثمانية، التي تعرضت لها بقايا تلك الإمبراطورية بصعود الحركة«الكمالية». إذ كان لنزوع حركة« كمال اتاتورك» إلى التخلي عن الكيان الإمبراطوري العثماني، بوجهه الإسلامي، والاتجاه نحو إرساء قواعد قومية تركية منغلقة ذات وجه علماني، أثره في إشاعة الاضطراب في مفاهيم الهوية التي استقرت طويلا. ومع التوجه الجديد للدولة التركية، فقدت مصر سقف الولاء العثماني الذي كانت تنتمي إليه، وتستظل بظله، ووقفت في مفترق الطرق تبحث عن انتماء بديل.

وينبغي أن نؤكد هنا على أن تلك المحاولة التي شهدتها المرحلة للبحث عن الهوية إنما كانت - في جانب منها على الأقل - بمثابة ردة فعل في مواجهة الهزيمة التي حلت بمنظومة القيم والأفكار التي استقرت زمنا وكانت مسئولة - إلى حد كبير - عن تلك الهزيمة.. مجتمع يفقد التوازن، فجأة، وتتوه منه البوصلة التي ظلت توجه حياته لفترات طويلة. لكن الأمر لايتوقف عند مجرد رد الفعل، فقد كان جدل تلك الفترة من الأصالة بحيث أسفر عن تدشين أهم الأفكار التأسيسية - العقيدة المصرية - كأحد

المنظورات الجديدة لتناول الهوية المصرية.. تخفت حينا وتظهر حينا آخر، حسب المتغيرات والظروف. وهو مايعني أنها جاءت استجابة لاحتياج كامن، ويؤكد على أصالة تلك الفكرة وجدية مسعاها. ولعل مصر تعيش فترة استدعاء لذلك المنظور منذ فترة حكم الرئيس السادات والتوقيع على اتفاق كامب دافيد، وحتى الآن. فقد كان ذلك العهد، وما أحاط به من ملابسات، بمثابة نقلة كيفية في مسار التاريخ المصري الحديث، تراجعت خلاله شعارات القومية العربية والوحدة العربية، التي كانت تتبناها المرحلة الناصرية، وبدأ يتردد رجع الصدى المصري والفرعوني الذي تأسس في العشرينيات والثلاثينيات. وكان هذا طبيعيا بعد أن دخل الصراع العربي الإسرائيلي مرحلة الحل السلمي، حيث ارتبط هذا الصراع في الماضي بفكرة الوحدة العربية كأحد الضرورات لتحقيق النصر. وكان - ولايزال - الخفي والشفاهي لهذا المنظور أكثر اتساعا من المعلن. فالفكرة مطروحة في أوساط المثقفين، يتداولونها في الأحاديث المعتادة، لكن قليلين منهم من يعبرون عنها كتابة. إضافة إلى أن طفو الفكرة الإسلامية، بحدة، على السطح، يزيح تلك الفكرة ويجبرها على الكمون، ولو بصورة مرحلية.

ومن الملفت للنظر أن إثارة قضية الهوية دائما ما يضع تناقضا بين أصالة مصر وبين المكون العربي والإسلامي في ثقافتها، أو بين أصولها ماقبل الإسلامية العربية، ومابعدها. ويعود ذلك إلى أن هذا الرافد هو آخر المكونات التي دخلت على التركيبة الثقافية المصرية، والتي لها السيادة حتى الآن. وممايزيد الأمر تعقيدا صعوبة الفصل بين الثقافي والسياسي في قضية كهذه. وربما كان ذلك من أكبر المعضلات التي تحيط بالقضية ويجعلها عصية على الحسم برغم مرور كل تلك الأعوام. وخلاصة القول عندي أن الرافد العربي والإسلامي في التركيبة المصرية صار جزءا من النسيج العضوي للشخصية المصرية، تفاعلت معه واندمج فيها بحيث لايمكن فصل أحدهما عن الآخر، شأنه في هذا شأن المكون الفرعوني والبيزنطي والقبطي، وغيرها. مزيج كل هذا هو

الشخصية المصرية. فقد أصبح من المستحيل القول بالعودة إلى جذورنا الفرعونية وتجاهل عهود مديدة من التفاعل مع روافد أخرى. وأخال أصحاب مثل تلك الدعوة الآن كمن ينادي بالعودة إلى الإسلام الأول. فكلاهما يتبنى نوعا من الأصولية لاتستقيم وروح العصر وما استجد على النهر من مياه.

أما الحديث عن الوحدة العربية أو القومية العربية، فهو حديث سياسة لا علاقة له ببحث الهوية المصرية. فمشروعات الوحدة، لكي تنجح، ينبغي أن تنطلق من مصالح متبادلة، ولا ينبغي أن تكون الروابط الثقافية عاملا معوقا لها. ولربما كان المثال الأوروبي خير دليل على هذا. فهاهي ذي أوروبا على وشك الإنجاز التام لوحدتها، برغم تعدد الانتماءات القومية والتراث واللغة والدين.

لقد تعثر حلم الوحدة العربية في الماضي. أما الآن، فقد أصبحت العقبات أمام هذا الحلم أكبر بمالايقاس. فالمستجدات على الساحة العالمية، وميل التقسيم العالمي الجديد إلى الكيانات القومية الصغيرة (في الأطراف والجنوب فقط) والآلية الطاردة لمفهوم الوطنية التقليدي، والسعي إلى فرض هوية كونية من صنع الشمال، كل ذلك يضع عوائق جديدة أمام أفكار الوحدة بكل أشكالها، في العالم الثالث بصفة عامة. وهناك عامل آخر على درجة كبيرة من الأهمية هو التشكك العربي نفسه في الصورة الطهورية القديمة لذلك الحلم ؛ ذلك التشكك الذي ازداد حدة بعد حرب الخليج. فالأمان في كنف الغرب أصبح أكثر ضمانا من الاعتماد على الأخ العربي، الفقير والطامع.

يضاف إلى هذا عامل محلي، يخص المنطقة، بصورة محددة، ونقصد به المشروع الشرق أوسطي الجديد الذي تسعى القوي الدولية لفرضه علينا. وهو مشروع يطيح - في حال إنجازه - بفكرة الوحدة العربية، ويسدل عليها ستارالصمت لأجل لايعلمه إلا الله. فالفكرة الشرق أوسطية، وعلى عكس مايرى كثيرون، تحمل في طياتها اقتراحا بانتماء قومي بديل للمنطقة.. ويمكننا أن نرى ذلك في كتابات« شيمون بيريز»، مهندس الشرق أوسطية.

في ظل هذه المتغيرات والأوضاع، هل تصبح العقيدة المصرية أحد الملاجىء البديلة للهوية المصرية مرة أخرى؟ هل تكون تلك العقيدة بديلا للعروبة والشرق أوسطية معا؟ هل بعثها من جديد يعد ضربا من الانكفاء على الذات وإشاعة التشرذم والانغلاق، يساعد على تثبيت مخططات الشمال ويرسخها؟ هل من الممكن عمليا تبني توجهات وحدوية وسط هذه المتغيرات، الساعية إلى تسييد كيانات قومية قزمية وثقافة كونية؟

ويظل السؤال المرشد هو : أين مصلحة مصر في هذا كله؟

إن الكتاب يجيب على هذا السؤال فيما يخص الماضي، من خلال استعراض آراء وأفكار رواد الفكر المصري وحوارييهم، وهو جهد شاق ومشكور لمؤلفيه. فقد اضطر المؤلفان إلى الرجوع إلى كم هائل من الكتابات، توزعت بين الكتب والدوريات.. وبالذات هذه الأخيرة. ولقد عانيت الكثير، جهدا ومالا، من أجل رد الاستشهادات إلى مصادرها الأصلية. وبرغم ذلك يظل جزءا من الاستشهادات دون تحقيق، بسبب الحالة التي وصلت إليها الدوريات في دار الكتب المصرية. فلم أتمكن من الاطلاع على قدر غير قليل من هذه الدوريات (بالرغم من استعانتي بمسئول كبير بالدار)، إما بسبب فقدها أو لنزع الصفحات المطلوبة من الدورية المقصودة. وقد بذل الأصدقاء من دار«المحروسة» للنشر محاولات مشكورة لتوفير ماينقصني إلا أنهم لم يصيبوا من النجاح إلا قليلا. وقد تكررت هذه الشكوى أكثر من مرة من أكثر من باحث وهو مايستدعي تحقيقا خاصا فيما آل إليه حال الدوريات (ذاكرة الأمة) في دار الكتب القومية.

ومما ضاعف من صعوبة تحقيق تلك الاستشهادات عدم دقة الباحثين في التنصيص والترجمة. ففي كثير من الأحوال كنت أجد المعنى دون النص. وهو خطأ لايجوز في مبحث كهذا.

ويبقى أن نلفت نظر القارئ إلى أن الكتاب صادر بالأساس عن واحدة من أهم المؤسسات البحثية الإسرائيلية، وهو معهد«شيلواح» للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية. ومن هنا تجيء أهمية هذا الكتاب. فهو، من ناحية، يعيد قراءة فترة هامة من التاريخ المصري الحديث من منظور مغاير، ويعكس، من جانب آخر، الرؤية الإسرائيلية للتاريخ المصري، وهي رؤية آن الأوان للاهتمام بها وأخذها مأخذ الجد.

بدر الرفاعي

تقديم

هذه دراسة حول القومية فى مصر الحديثة. والقومية مفهوم محير، وموضوع لكثير من المناقشات الفكرية غير المحسومة. وإذا كان الأمر يتطلب تعريفاً ييسر الأمر، فنحن نعرِّف القومية باعتبارها إدراك للمشترك السياسى، أى أن الأمم هى تكوين اجتماعى طبيعى، وأنها موضوع للولاء السياسى المطلق لشعوبها، وأن لها حق أصيل فى الاستقلال وحق تقرير المصير وسط التجمع الدولى للأمم. وهذا الإدراك يجد تجسيداً ملموساً له فى الحركات الأيديولوجية التى تتبنى تحقيق أوضاع سياسية جديدة : إعادة تنظيم الحياة الاقتصادية - بالأساس - وكذلك السياسية - فى الغالب - والاجتماعية والثقافية للجماعة التى ينطبق عليها تعريف الأمة (١).

وباعتبارها إطاراً رئيسياً لولاء الجماعة فى العصور الحديثة، فالقومية حالة عقلية، ونمط سلوكى كذلك. وهى، فى المقام الأول، نتاج للتفكير الإنسانى، مدرك حسى، أكثر منها وجود موضوعى. لكنه دائماً ما يتجه نحو التحقق فى الواقع، نحو ترجمة مفاهيمه الفكرية إلى حقيقة موضوعية خارج الوعى الإنسانى. إنها، كذلك، رؤية للتحقق الذاتى الجماعى، تتوق الجماعة لتجسيدها. وهكذا، فإن القومية بناء أيديولوجى، وطريقة حياة عملية فى آن واحد. وغالباً ما تتلازم مقولاتها المجردة مع تأكيد عملى على إنجاز أهداف قومية فى الواقع الحقيقى.

والقومية، كأيديولوجيا، تفسير شامل للماضى والحاضر والمستقبل. ومفاهيمها تمد بجذورها فى ماض أضفيت عليه المثالية وتسعى إلى تحقيق مستقبل مجيد على شاكلته. لكن اهتمامها الأساسى ينصب على ما هو آن ؛ يتركز اهتمامها بالأزمنة الأخرى على كيفية استخدامها من أجل الحاضر. ولاشك أن الأيديولوجيا القومية فى حاجة إلى عناصر موضوعية قائمة خارج الوعى الإنسانى : أرض، عرق، لغة، نسب، دين، تاريخ، وما شابه. ولكن بدون تدخل الوعى والإرادة الإنسانية، لا تقوم للقومية قائمة. فالعوامل الطبيعية هى مجرد مادة خام للقومية، والوعى والإرادة هما المحرك المسئول عن خلقها واستمرارها. وإذا لم يجر ترشيحها خلال مصفاة الوعى والإرادة الإنسانية، فإن هذه العناصر الموضوعية لا تكتسب دلالتها التاريخية، فالوعى والإرادة هما اللذان يعطيان للأرض والعرق واللغة والنسب والدين

والتاريخ معناها « القومى » . من هنا، فإن الفكر الإنسانى هو الذى يحدد العناصر الملائمة للهوية الإنسانية والولاء، ويعطى للعوامل الطبيعية أهمية نسبية، كمكونات داخل أنظمة الهوية والولاء الجمعى. وفى السياق، يتولى الوعى والإرادة تحويل هذه العناصر الموضوعية، ويعطيها معنى جديداً ؛ من هنا، تصبح الأرض « وطن » ، ويصبح العرق «أمة»، وتصبح اللغة والتاريخ «ثقافة قومية» ، وهكذا.

والضمير الجمعى لمجموعة محددة من الناس، واندماجهم معاً كوحدة جمعية أو «أمة»، وتصميمهم المشترك على العمل من أجل تحقيق طموحات جمعية، كلها عوامل تحدد الكينونة القومية فى مرحلتها الأولى، وتكشف عن تطورها اللاحق (٢).

إن دراسة القومية فى حاجة إلى التركيز على ثلاثة أبعاد متشابكة أولها فهم المدركات التى تتكون منها القومية : أفكار وأنماط التفكير التى تكوِّن أيديولوجيات قومية بعينها. والثانى، التفاعل بين الأفكار القومية والأفعال القومية : إلى أى مدى يحاول القوميون تحقيق قيمهم فى العالم الحقيقى ؟. أما الثالث، فهو التفاعل المستمر والتأثير المتبادل بين الأفكار والأفعال القومية من ناحية، والظروف التاريخية الخارجية التى يجد القوميون أنفسهم وسطها، من ناحية أخرى : إلى أى مدى تؤثر الظروف التاريخية على المقولات والسلوك القومى، وإلى أى مدى تشكِّل هذه الأفكار والأفعال مجرى التطور التاريخى ؟

بعد هذه المبادىء، تتعرض دراستنا لثلاث مسائل متشابكة. الأولى، هى معرفة كيف أدرك المصريون هويتهم الجمعية الخاصة ومؤسساتها، منذ بداية هذا القرن وحتى الثلاثينات. والثانية هى تحليل الكيفية التى حاول بها المصريون تحقيق معتقداتهم القومية فى العالم المحيط بهم. والثالثة هى وصف وإيضاح التصادم القائم بين المدارك والأفعال القومية، وبين الظروف التاريخية المتغيرة.

وينطلق هذا العمل من عدد من الفرضيات المتعلقة بالاستقصاء التاريخى. وربما كان أكثر هذه الفرضيات جوهرية هو وجود علاقات متبادلة حاسمة بين الحياة الفكرية لأى مجتمع وبين تطوره السياسى. والفهم الدقيق لكل من ظهور القومية فى مصر الحديثة ولتطورها المعقد عبر الزمن يتطلب الانتباه إلى العلاقة المركبة بين أفكار المجتمع وسلوكه.

فمن ناحية، لا يستطيع المرء أن يدرك جذور ومغزى البنى الفكرية، أو انتشارها وتغيرها وأهميتها التاريخية دون فحص السياق التاريخى المحدد (وخاصة المؤسسى - السياسى، وكذلك الاقتصادى الاجتماعى) الذى نشأ فى إطاره، وفيه تواجد، وتطور. وكما يوضح «جون هايام» ، فإن الأفكار تنشأ فى «سياق حوادث أخرى تفسرها » ، (٣) ومن هنا، فإن على المؤرخ الذى يهتم بأفكار مجتمع من المجتمعات أن يهتم، بالضرورة، بالسياق

الاجتماعى للتفكير. صحيح أن الفكر يمكن دراسته بمعزل عن سياقه الاجتماعى، لكن ذلك لن يكون تاريخاً بالمعنى الصحيح للكلمة.

ومن ناحية أخرى، فإن السلوك السياسى للناس فى مجتمع ما لا يمكن فهمه إلا فى علاقته بالسياق الفكرى الذى يقع فيه الفعل السياسى. ومن هنا، فنحن لا نحصر أنفسنا فى منهج سياسى صرف لتاريخ القومية فى مصر، ذلك المنهج الذى يرى السلوك السياسى كاستجابة براجماتية للظروف، مجرداً من أية ضوابط أو شروط مفاهيمية. إننا نرى أن المصالح والأهداف السياسية لمجتمع من المجتمعات والنشاطات السياسية التى يهدف إلى تحقيقها، لا يمكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة غير مفاهيمية، ناجمة عن مستوجبات اللحظة. وبالنسبة للفعل القومى، بشكل خاص، فإن الأهداف والسياسات التى يحددها ويتبناها القوميون، تتحدد على ضوء قيمهم وتراثهم الفكرى القومى. والسلوك السياسى غالباً - إن لم يكن دائماً - ما تحركه اعتبارات أيديولوجية، ومن هنا، فإن القيم والمنطلقات تشكل عنصراً متكاملا فى أى تفسير للتطورات السياسية.

وباختصار، فإن الحوادث السياسية تعتمد، جزئياً، على بناء من المفاهيم والقيم التى «تتكيف» معها، «وتفسرها». وكما أن «الأفكار والرموز لا توجد بمعزل عن الواقع الاجتماعى [أو الاقتصادى، أو السياسى]، فهى تساعد على تحديد ذلك الواقع : «إنها [أى الأفكار والرموز] وسائل تجعلنا ندرك، ونفهم، ونؤثر فى ذلك الواقع ونسيطر عليه ؛ إنها، فى الحقيقة، تخلقه» (٤) إنطلاقاً من هذا الفهم، سوف تركز دراستنا - بالإضافة إلى دراسة الأفكار القومية وما يتعلق بها - على كيفية استخدام هذه الأفكار فى مصر : كيف صاغت المصالح والأهداف القومية ؛ كيف تغلغلت وتجسدت فى مؤسسات سياسية، واجتماعية، وثقافية ؛ كيف ساعدت فى فرض سياسات قومية فى التعليم، والحياة الأدبية، والاقتصاد ؛ وباختصار، كيف « شكلت العادات والابتكارات الفكرية التطورات التاريخية، عن طريق وضع المواصفات التى ينبغى على مجموعات وأجيال من البشر احتذائها فى إدارة حياتهم » (٥).

وهذه الدراسة، فى تناولها لتاريخ الأفكار، لا تسير على النهج الداخلى الصرف، ذلك النهج الذى أرسى قواعدة «آرثر. و. لا فجوى» (٦). فالتاريخ الفكرى، الذى يحلل «الوحدة - الأفكار» بمعزل عن سياقها الاجتماعى السياسى، ويصر على استقلالية وكمال النص، بالرغم من مشروعية ذلك لبعض الأغراض، لا يبدو، من وجهة نظرنا، نهجاً مثمراً فى دراسة القومية فى ذاتها. أولا، لأن أنساق الأفكار القومية التى ظهرت فى مصر، فى هذه الفترة، كانت نتاج زمانها ومكانها وتهدف إلى صياغة مجتمعها، أى أنها ليست كونية ولا سرمدية

بطبيعتها، بل مرتبطة تماماً بمحيطها. ثانياً، لأن العديد من التحولات التى طرأت على توجهات القومية المصرية، على مر الزمن، وظهور وتشرب توجهات جديدة، وكذلك زوال توجهات قديمة، لا يمكن فهمها بدون مناقشة سياقها الأوسع، لأن السياق التاريخى للأفكار له دور حاسم فى تحليل التغير الذى يطرأ على تلك الأفكار. ثالثاً، يبدو الاقتصار على النهج الداخلى - من وجهة نظرنا - نوعاً من تعقيم العملية التاريخية، يحيلها إلى دراسة للأفكار «السامية» بمعزل عن العمليات غير الأيديولوجية الأخرى للتاريخ. فالمنهج الداخلى غالباً ما يستشهد بالمفاهيم المحورية عن المفكرين الرواد على مدى فترة طويلة من الزمن، ويتجاسر على الإدعاء بأن الحقائق التاريخية لم تكن حاسمة فى تطور هذه المفاهيم. وقصر الاهتمام هذا على الديناميكية الداخلية للفكر «الرسمى» والأكثر نظامية، غير قادر، بصفة خاصة، على دراسة الأفكار القومية، التى تعتبر - بحكم توصيفها - «غير رسمية» ، وأقل نظامية، وأكثر عملية، بطبيعتها. وأخيراً، فالمنهج الداخلى يقود إلى إهمال صراع الأفكار فى العالم الحقيقى. ونحن، كمؤرخين، نعتقد بأن الأفكار هامة لما تفعله بقدر أهمية ماهيتها.نحن نأمل، كذلك، أن يتحاشى تحليلنا النقص الذى ينشأ عن المنهج «الخارجى» للتاريخ الفكرى، والذى يجعل من الأفكار مجرد دالة على الأوضاع، أو يجعل من التفكير مجرد أداة للفعل، على المستوى الاجتماعى. إننا نعتقد بأن السياق يمكن أن يفسر الكثير من تاريخ الأفكار وليس كلها، فالأفكار ليست مجرد أصداء للعمليات أو القوى الاجتماعية، «إنها انعكاس لشىء آخر أكثر أهمية بما لا يقاس». (٧) وبالرغم من أن السياق التاريخى حيوى فى تفسير جذور نظام التفكير ومن تطوره، إلا أنه لا يمكن أن يفسر بشكل كامل مواصفات أو نوعية كيان معقد من التفكير. فبمجرد أن يقحم المجتمع الفكر، يبدأ الفكر العمل بديناميكيته الداخلية الخاصة. وكما أن الأفكار لا يمكن تحليلها من خلالها ذاتها، كذلك لا يمكن فهمها كنتاج للأوضاع الخارجية وحدها (٨).

إضافة إلى الاستقلال الذاتى الجزئى هذا للأفكار، نعتقد بأن الأفكار جديرة بفحص تاريخى منظم لسببين إضافيين. أولهما، أن علاقة السياق - النص ليست أحادية الاتجاه، مع انتقال التأثير دائما من السياق إلى النص. فعلى الرغم من أن السياق أمر جوهرى لفهم النص فهما تاريخياً، إلا أن النص يوضح السياق كذلك دون شك. الأمر الثانى، أن إنتاج الأفكار هو، ببساطة، شكل من أشكال السعى الإنسانى يستحق الدراسة، وهو يتساوى فى هذا الشأن مع السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

إننا نحاول المزاوجة بين المنهجين، الداخلى والخارجى. فنحن، من ناحية، نفصل فى تناولنا بين كل من الفكر القومى المصرى، باعتباره بناءً ذو استقلال ذاتى جزئى له تماسكه الداخلى، وبين السياسات القومية، التى نراها على ضوء ديناميكياتها الداخلية الخاصة بها.

ومن ناحية أخرى، فإن دراستنا تؤكد باستمرار على «العلاقة بين الفكر والفعل» أو « كيفية ربط البناء العقلى بين مفردات الخبرة» (٩). والتأكيد على العلاقة بين التطورات الفكرية والسياسية لا يعنى، بالطبع، أن العلاقة بسيطة، أو آلية، أو حتمية. فكما أن الأفعال والمصالح السياسية ليست اشتقاقاً من نظم أيديولوجية، فإن الأخيرة، كذلك، ليست مجرد انعكاس لوقائع سياسية، أو تبريراً لها. غير أنه ينبغى التأكيد على الرابطة الحيوية بين أفكار الإنسان وأفعاله، وأن دراسة أحداها تستوجب الاهتمام بالأخرى.

وفيما يخص السياق المحدد لمصر فى أوائل القرن العشرين، فقد تعرضنا لكل من الفكر والسلوك القومى المصرى. ونحن نرى أن تناول القومية فى مصر عادة ما يتم من منظور سياسى بالأساس (أى من منظور النضال ضد بريطانيا والغرب فى سبيل الاستقلال السياسى)، وإهمال الأبعاد الفكرية والثقافية المتشابكة التى تبلورت خلال مسيرة مصر، سواء وهى تحقق تحررها الوطنى من الهيمنة الأجنبية، أو وهى ترسم صورتها الذاتية، أو وهى تحدد علاقتها المتميزة بالعالم من حولها. وبالرغم من أن دراسات الفكر المصرى فى الفترة الحديثة قد تناغمت مع السياق الاجتماعى الذى تطور فيه هذا الفكر، إلا أنها كثيراً جداً ما تتماشى الكيفية التى أثر بها فى عالم السياسة. ومن هنا، فإن ما نسعى إليه فى هذه الدراسة هو توضيح العلاقات وسط الأوضاع المصرية، والنظرة المصرية للعالم، والنشاط السياسى المصرى فيما يخص المسائل القومية.

الاهتمام الآخر لهذه الدراسة هو التركيز على التطور المؤقت للأفكار والسلوك القومى المصرى. فلا النظرية ولا السياسات العملية للقومية المصرية كانت ظاهرة ثابتة، تحددت فى شكل نهائى عند نقطة معينة، واستقرت بعدها دون تغير. والأصح أن كلاهما قد تعرض لتطورات وتغيرات ضخمة بعد الصياغة الأوليَّة، خلال الأعوام المبكرة الأولى من هذا القرن. وانطلاقاً من هذه الدينامية لتاريخ القومية المصرية، فإن واحدة من أوليات اهتمامنا هى شرح وتفسير المراحل المتعاقبة، بلى التحولات الجوهرية، التى مرت بها الأفكار والسياسات القومية فى مصر. وكما صاغها « ر.ج. كولنجوود »، فإن «عملية اقتفاء أثر مرحلة تاريخية ما فى تحولها إلى مرحلة تالية هى مهمة كل مؤرخ مهتم بتلك المرحلة» (١٠) وفيما يخص مصر، فنحن نهدف إلى تصوير وتحليل الانتقال من التوجه القومى المصرى - العثمانى - الإسلامى التقليدى العميق الجذور، الذى ساد فى مصر حتى الحرب العالمية الأولى، إلى القومية الإقليمية المصرية الجديدة، ذات النظرة العامة للعالم (Weltanschauung)، التى أصبح لها الهيمنة فى أوساط جمهور المثقفين المصريين بعد الحرب. والموضوع الرئيسى لهذه الدراسة هو شرح وتفسير إنهيار الأولى وسيادة الثانية، وعلاقة ذلك بالأوضاع التاريخية المتغيرة فى ذلك الحين. أما تجاوز القومية المصرية الإقليمية الصرفة وظهور حس قومى مصرى أكثر توجهاً

للخارج، وكلاهما حدث خلال الثلاثينيات والأربعينيات، فهذا موضوع جزء لاحق.

علاوة على ما تقدم، تحوى هذه الدراسة توجهاً آخر، يحاول التعرض للفكر بصورة أكثر توسعاً مما اعتادته عامة دراسات القومية فى مصر الحديثة. وهناك فرضيتان فى هذا الصدد. الأولى تعنى بالطبيعة الاجتماعية للأفكار والاتجاهات. وانطلاقاً من أفكار «كارل مانهايم»، فإننا نعطى الأولوية لفهم فحوى وتطور قوام فكر ما باعتباره نتاج لعملية ناجمة عن الجماعة.

« ليس الناس، عامة، هم الذين يفكرون، بل ولا حتى الإنسان المنعزل، لكن الناس فى إطار مجموعة معينة هم الذين يتوصلون إلى صيغة خاصة من التفكير، عبر سلسلة لا تنتهى من الاستجابات لمواقف نمطية معينة، تميز وضعهم المشترك.

وبشكل قاطع، فإن من الخطأ القول بأن الإنسان الفرد يفكر. أجل، والأصح أن نصر على أنه يشارك فى التفكير فى أبعد مما سبق أن فكر فيه أناس قبله (١٢).

والحال كذلك، يحق لنا أن نضيف أن اهتمام المؤرخ الأولي ينبغى أن ينصب على المواقف والأفكار الجمعية، على المفاهيم التى يتبناها مجموعات من الناس بصورة مشتركة فى إطار مجتمع ما. وإذا كان المجتمع غير قاصر على مجموعة واحدة من المفكرين، أو قوام واحد من الرأى، فإن على المؤرخ أن يركز على تلك المواقف والبنى الفكرية التى شارك فيها بعض الأفراد من صانعى ذلك المجتمع، بغض النظر عن مقدار تلك المشاركة. من هنا، فإن الفكر المصرى «الفذ»، أو « المنحرف» لأفراد بعينهم، لن يكون محل اهتمامنا، مهما كان تأثيره الفكرى. إننا سنركز، بالأحرى، على الاتجاه السائد (أو الاتجاهات السائدة) من اتجاهات الفكر القومى فى مصر، أى الأكثر عادية، والذى غالباً، يكون أقل تأثيراً وإن كان له السيادة داخل المجتمع المصرى.

والقول بأن اهتمامنا يتركز على التفكير والرأى الجمعى أكثر من التفكير الفردى، لا يعنى أننا نتعامل مع قوام مجهول من المفاهيم خارج تأثير الأفراد وسيطرتهم. على العكس، فالمفاهيم تنبت فى عقول أفراد، وتتطور بينهم، وتُقبل، أو تُعدَّل، أو تُرفض، من قبل أولئك الأفراد. وهؤلاء الأفراد لهم هوية محددة، شكلتها ظروف معينة، وكلاهما سيكون موضع اهتمامنا. لكننا نرى أن هؤلاء الأفراد لم يكونوا منعزلين تماماً، وإنما كانوا على اتصال بأفراد آخرين، يستحيبون لأفكارهم، وأحياناً يتصادمون معها. ويترتب على ذلك أن المرء لا يستطيع أن يدرك أفكار الفرد دون فهم السياق الجمعى أو « المنطقى» للتفكير الذى يشترك فيه المجتمع أو قطاع منه، عاش فيه ذلك الفرد وفكّر. فقط، عن طريق فهم التأثيرات المتبادلة للعقول الفردية المختلفة، فى نفس «مجموعة العزف»، يمكن تقييم أفكار الأفراد تقييماً كاملا(١٣).

وهناك فرضيه أخرى، تتعلق بالطريقة المثلى للتحقق من الرأى الجمعى أو مدارس الرأى الموجودة فى مجتمع ما. ويحدد « روبرث دارنتون» أربعة تصنيفات محتملة للتقصى التاريخى للأفكار، ترتكز على نمط ومجال الشواهد محل البحث :

«تاريخ الأفكار (دراسة التفكير المنظم، غالباً فى الرسائل الفلسفية)، التاريخ الفكرى الخالص (دراسة الفكر غير الرسمى، مناخ الرأى، والحركة الأدبية)، التاريخ الاجتماعى للأفكار (دراسة الأيديولوجيات، وانتشار الفكرة)، التاريخ الثقافى (دراسة الثقافة من منظور انتروبولوجى، بما فى ذلك النظرات العامة والعقول الجمعية)» (١٤).

من بين هذه الفرضيات الأربع، تميل دراستنا إلى المستويين الثانى والثالث من مستويات التقصى، بالرغم من أنها لا تعالج الاتجاهات والآراء الشعبية للجماهير المصرية غير المثقفة، والذين لا يمكن التعرف على عقلياتهم الجمعية إلا عبر الاستفادة المكثفة من الفولكلور المصرى الشفاهى، والأفعال، والعادات ؛ ولا هى قاصرة على دراسة الفلسفات القومية لأشهر مفكرى مصر وأكثرهم نبوغاً (بالرغم من أنها تتعامل مع هؤلاء باعتبارهم مظهراً واحداً من مظاهر القومية المصرية). إنها تُعنى بشىء ما وسط بين الأداة الماضيه للفكر المصرى، وآراء الجماهير المصرية. وهى تتعرض لكتابات قطاع أوسع من المنظرين القوميين والدعاة السياسيين، بأكثر مما تناولته معظم الدراسات السابقة للقومية المصرية. فإذا نحن أخذنا عدداً أكبر من المصريين ممن كتبوا عن القومية، بما فى ذلك العديدين الذين تعتبر آراؤهم ثانوية، أو البعض من أصحاب الآراء غير الجوهرية أو الحقيقية، فسوف نتوصل، عبر تلك الآراء، إلى تقييم أكثر صحة للأفكار القومية المصرية بأكثر مما يمكن أن يوصلنا إليه تحليل آراء مجموعة منتقاة ممن يعتبرون « عينة نموذجية».

وفى محاولة لإعادة بناء أوسع نطاقاً للفكر والسلوك القومى المصرى، فسوف نركز على المظاهر البراجماتية والعقلانية للقناعة القومية المصرية، وكذلك على أكثر أبعادها شعورية ووجدانية. فقد تضخمت مساحات كل من العقلانى والشعورى فى جدل المصريين حول ماهية قوميتهم، وكذلك حول التوجه والسياسات الصحيحة التى ينبغي أن تنتهجها. وإذا كانت البراجماتية والذرائعية غالباً ما تسيطر على مناقشة سياسات قومية محددة، فإن تبرير التوجهات القومية الأساسية عادة ما كان يقدم فى إطار شعورى وجدانى. والانتشار الكبير للمفاهيم القومية، فى جانب كبير منه، لا يمكن تقييمه إلا فى سياق مثل تلك العوامل غير الموضوعية، حيث غالباً ما كان الكتاب القوميون المصريون يستخدمون لغة شديدة العاطفية ويلعبون على المشاعر غير الموضوعية للجمهور المثقف المصرى فى محاولة لتعزيز أفكارهم. وحيث أن أحد اهتماماتنا هو دراسة دورة وانتشار الأفكار والسياسات القومية - كيفية تحول

مفاهيم هامشية بالأساس، بمرور الوقت، إلى اتجاه سائد فى المجتمع - فقد أعطينا اهتماماً خاصاً للنقاشات ذات الصبغة العاطفية والسيكولوجية التى استخدمت فى نشر المفاهيم القومية المصرية وجعلها شعبية.

إن الاهتمام بالعوامل غير الموضوعية جوهرى كذلك من أجل التغلغل إلى مستويات أعمق للمعنى المتضمن فى أى موضوع تاريخى. وإذا كان الهدف من البحث التاريخى هو إنتاج رواية « لا تخبرنا فحسب بما حدث وكيف ولماذا حدث، وإنما لتجعله يحدث ثانية أمام القارئ» ، فإن على المؤرخ، فى سبيل تحقيق ذلك «العناية بالنغمة المؤثرة فى مجمل الأفكار وتجلياتها المتجسدة فى اللغة، والأدب، والفن، والأسطورة الشعبية. يجب أن يدرك، على سبيل المثال، أن كل نظرة للعالم تتضمن فهماً عاطفياً وثقافياً للطبيعة» (١٥)

وهكذا، فنحن لا نهتم فقط بتقصى الاتجاهات « العقلانية » للتفكير والسلوك القومى المصرى، ولكننا، بالإضافة إلى ذلك، نعتبر أن المشاعر والبواعث والدوافع « اللاعقلانية » هى التى تعطى للقومى قوته العاطفية ومعناه الشخصى.

والمستوى الأساسى للمعنى والسلوك الذى تطمح دراستنا إلى الوصول إليه هو شىء شبيه بما يطلق عليه « ر. ج. كولنجوود » «الافتراض المطلق» فى الميتافيزيقا، أى تلك المفاهيم الأساسية التى غالباً ما يكون الناس على غير وعى بها، والتى تؤخذ على علاتها دون تبرير رسمى، والتى تضفى البطانة والبنية للأفكار والأفعال اللاحقة والثانوية لموضوع بعينه (١٦). وفيما يخص قواعد التاريخ، فإننا نتبنى رأى «سى. جرين» بأن « الوظيفة الأولية لمن يؤرخ للفكر هى تحديد فرضيات التفكير الخاصة بالمراحل التاريخية موضع الدراسة وتفسير التغيرات التى تطرأ على هذه الفرضيات من مرحلة لأخرى» (١٧). وكما أشار « جرين » بحذق، فإن تحديد وتفسير تلك الفرضيات هو إجراء معقد :

«من الجلى، علاوة على ذلك، أنه لم يكن هناك مجرد نمط واحد من التفكير خلال مرحلة ما، وإنما أنماط متعددة، بعضها سائد، وبعضها متراجع، أو أولىّ، أو أثرى. وهذه الأنماط العامة تتعايش فى عقل الفرد، حتى لولم تكن متصارعة تماماً مع بعضها البعض. وهى تعلن عن نفسها فى وقت واحد، فى فقرة واحدة من كتاباته. إنها ليست أفكاراً خاصة بأفراد بعينهم أو مجموعات بعينها من الأفراد ؛ إنها اتجاهات أو أنماط يميزها مؤرخ الفكر - مدعوماً بإدراكه المسبق - من وسط تفكير العصر» (١٨).

إن معظم ملاحظات « جرين» ، فيما يتعلق بتنوع وتشابك الفرضيات الأساسية، تنطبق على الفكر القومى المصرى فى النصف الأول من القرن العشرين. فلم يكن هناك فرضية أساسية مصرية واحدة فيما يخص القومية، وإنما تعددت الفرضيات ؛ وبينما سادت

إحداها كان هناك عدد غيرها لم تتحقق له هذه السيادة، أو كان أولياً، أو أثرياً، وبالرغم من عدم تصادمها الشكلى، فإن مثل تلك الفرضيات العامة حول القومية تعايشت داخل عقل نفس الفرد ووجدت تعبيراً عن نفسها فى نفس الكتابات ؛ والأنماط العامة للفكر القومى المصرى، برغم إدراكها الجزئى من جانب بعض المؤلفين المعاصرين لها، كانت اتجاهات أو توجهات جمعية لا يمكن التحقق منها إلا فى إطار استعادة سياقها الماضى.

ومن أجل إعادة رسم صورة أكثر شمولاً للتوجهات القومية فى مصر الحديثة، فإننا نرى ضرورة دمج التاريخ الفكرى والسياسى للقومية، وتحليل أنماط الوعى والتفكير مع ربطها بالعمل السياسى، ومحاولة النفاذ إلى مستويات أكثر عادية من الموقف والرأى، ورصد العلاقة المتغيرة للفرضيات القومية السائدة والمتوارية فى الفترات المختلفة. ومن مدخل كهذا، فإننا نأمل أن نبين تعقيد وديناميه وحيوية ومركزيه القومية فى التاريخ المصرى فى القرن العشرين.

أى. ج

جى. پى. جى

يونيو ١٩٨٦

مدخل

الاتجاهات القومية في مصر (١٩٠٠ - ١٩١٤)

شهدت مصر، قبل غيرها من أقاليم الشرق الأوسط الإسلامى، العديد من التطورات السياسية والاجتماعية الاقتصادية والفكرية الناجمة عن الأزمات الحديثة للهوية القومية. فسياسياً، أصبحت مصر، خلال القرن التاسع عشر، مستقلة - إلا من بعض المظاهر الشكلية - عن السلطة العثمانية، مما حدا بالمثقفين المصريين إلى إعادة طرح مسألة الانتماء والولاء السياسى لمصر. وفى المجال الاجتماعى الاقتصادى، أدى تحول العلاقات الاقتصادية المصرية وبنيتها الاجتماعية، نتيجة لاندماج مصر فى الاقتصاد العالمى الجديد، إلى المزيد من التمركز حول الهوية والولاء. وقد أدى التبلور النهائى لصفوة متغربة جديدة، متأثرة بالأفكار الأوروبية المعاصرة، إلى تقديم أفكار جديدة للجماعة، بديلا عن تلك التى تلاشت بفعل الزمن والتغير.

كان من نتيجة تلك المتغيرات أن أصبحت مسألة الهوية الجمعية قضية إشكالية تطرح نفسها على المثقفين المصريين. وبصورة لم يشهدها الماضى، بدأ المصريون يعيدون التفكير فى طبيعة وحدود جماعتهم، أى فى أمتهم.. باختصار. لم يكن هناك جواب واضح على تلك المعضلة الجديدة للهوية. وكما كان الحال فى المجتمع العربى ككل، تنافست بؤر ثلاث للولاء لتبؤ المكانة بين المصريين فى « العصر الليبرالى» ، خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أولاً، كان هناك، بحكم الزمن، قومية «دينية»، أى التأكيد على أن كل الذين يعتنقون دين واحد يشكلون جماعة سياسية واحدة. وكان النمط الثانى من القومية، والأكثر شيوعاً فى البلاد الأوروبية الغربية، الأقدم والأكثر استقراراً، هو الوطنية القطرية، أى الإحساس بالانتماء للجماعة بين كل من يشتركون فى نفس القطعة المحددة من الأرض، يتأصل فيهم الحب لتلك الأرض نفسها.

أما النوع الثالث، من بين أنماط القومية الثلاثة، فكان عرقياً أو لغوياً، يرتكز على فكرة أن كل من يتحدثون نفس اللغة يشكلون أمة واحدة وينبغى أن يكونوا وحدة سياسية مستقلة (١). وقد شهدت مصر الحديثة أول تفكير متميز حول مسألة الهوية القومية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فلم يتوفر لمصر صفوة ذات حجم ومتأثرة بالتغيرات التى طرأت على السياسة المصرية والمجتمع المصرى، بما يكفى لإعادة طرح مسألة طبيعة جماعتها السياسية، إلا فى ستينات وسبعينيات القرن التاسع عشر. وكانت الأزمة الاقتصادية والسياسية التى حدثت فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر بمثابة قوة دفع كبرى لإعادة طرح تلك المسألة، حيث اندمجت مجموعات وطنية من المصريين فى حركة سياسية تتحدى الأسرة الخديوية، أى الصفوة العثمانية الحاكمة المستقرة والرأسمالية المالية الأوروبية فى مصر. وقد أدت هزيمة تلك الحركة والاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢، إلى كبت الجدل القومى العلنى، فى بادئ الأمر. لكن مسألة الولاء القومى المصرى لم تظهر فوق السطح مرة أخرى ولم تحظى بالاهتمام إلا فى القرن العشرين، عندما مهدت الظروف السياسية، داخل وخارج مصر (داخلياً، ظهور روح العداء للبريطانيين وقيام أحزاب سياسية شكلية كأداة للتعبير السياسى ؛ وخارجياً، ثورة ١٩٠٨ الدستورية فى الإمبراطورية العثمانية، وعدد من الأزمات الدولية التى تهدد الإمبراطورية، وبروز تيار قومى عربى متطور فى غرب آسيا) الأرض وقدمت الفرصة للمثقفين المصريين للتحاور حول مسألة ولائهم السياسى.

ونعود الآن إلى السنوات ١٩٠٠ - ١٩١٤، بصفة خاصة، عندما أصبحت مفاضلة توجهات مصر، بين عثمانية - إسلامية خارجية، أو مصرية محلية، أو قومية عربية، مسألة كبرى تطرح نفسها على جمهور المثقفين المصريين، لأول مرة.

التوجه العثماني الإسلامي

إن طبيعة الهوية «الإسلامية» التقليدية ليست مسألة واضحة بالقدر الذى يفترض بشأنها أحياناً. فوحدة الإسلام الفكرية، والإسلام التاريخى (أى الإسلام كما مارسه المسلمون عبر العصور) ظاهرة واسعة ومتنوعة. وبسبب افتقاده إلى كل من بنية متمركزة وكيان عقائدى وشعائرى موحد، ظل المجتمع المسلم لفترة طويلة يتألف من عدد كبير من المجموعات المحلية (قرى، وقبائل، وجهات)، والمذاهب الشرعية (التربوية، والطوائف المهنية، والطرق الصوفية، والدول الإقليمية) تواجدت وتعايشت كلها مع بعضها البعض. وخلال مسيرة التاريخ الإسلامى، قدم المسلمون ولاءهم إلى عدد من هذه البنى. وبينما يفترض وجود نوع

من التوافق مع الإسلام، بشكل عام، على الأقل عند الصفوة، إلا أنه يبدو أن المجموعة الفردية المحلية، أو المذهب الشرعى، أو الطائفة، أو الأخوة، أو شبكة القوة الإقليمية، كانت، فى الغالب، أكثر وحدات الانتساب والولاء معنى. وبصياغة سياسية، يبدو أن المؤسسات البديلة للدولة كثيراً ما اجتذبت ولاء المسلمين أكثر مما فعلت الدولة المعزولة والمستبدة، التى كانت تسيطر رسمياً على منطقة جغرافية معلومة (٢).

لكن القرن العشرين شهد تغير التضاؤل النسبى للدولة الإسلامية التقليدية أمام المؤسسات الإسلامية، كبؤرة للهوية الإسلامية. فمن ناحية، فقدت المؤسسات اللادولتية Nonstatal الكثير من حيويتها بتأثير التحديث. فقد حُرمت القرية الكثير من وظائفها وكذلك تضامنها الجماعى، وفقد النظام التعليمى الدينى احتكاره للتعليم، وفقدت المذاهب الشرعية كثيراً من سطوتها على الحياة اليومية، وبدأ الضمور يصيب الأخوه.. كل ذلك فقد كثيراً من جاذبيته أمام البدائل المنافسة الأفضل والأكثر بريقاً وديناميكية. ومن ناحية أخرى، زادت الدولة تدريجياً من سطوتها وجاذبيتها، ومدت سلطانها إلى مجالات من الحياة لم تكن تمسها فيما سبق، وأفادت من انتشار المفاهيم السياسية الغربية التى تؤكد على مركزية الدولة كبؤرة للهوية والولاء فى العالم الحديث.

كانت الدولة فى الشرق الأوسط، خلل معظم سنوات القرن التاسع عشر، تعنى الإمبراطورية العثمانية. وبالرغم من أن قوتها الحقيقية قد ضعفت إلى حد كبير خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فمما لا شك فيه أن الإمبراطورية قد زادت من سيطرتها، خلال القرن التاسع عشر، وبالتالى من مصداقيتها بالنسبة للشعوب التى ظلت تحت هيمنتها. وابتداء من أواخر القرن التاسع عشر، بدأت الحكومة العثمانية نفسها تهتم اهتماماً متزايداً بالوجه الإسلامى لهيمنتها، مؤكدة على اعتبار سلطانها خليفة لجماعة المسلمين بكاملها، مؤكدة على ضرورة التفاف المسلمين فى كل مكان حول السلطان / الخليفة العثمانى فى الدفاع الذاتى الجماعى ضد الخطر الأوروبى الذى يهدد بابتلاع العالم الإسلامى (٣). ويفضل « توحيديتها الغيور» ، التى جعلتها تبدو كمعارض موثوق به، لا يساوم، فى وجه الإمبريالية الغربية، فقد لاقت الأيديولوجية والدعوة الإسلامية من جانب الإمبراطورية العثمانية استجابة عند المسلمين، سواء داخل الشرق الأوسط أو خارجة (٤). ومع بداية القرن العشرين، أصبحت الهوية الإسلامية فى العالم الإسلامى تعنى تعضيد الإمبراطورية العثمانية وتتجلى فى إعلان الولاء لسلطانها / الخليفة، والقبول بهيمنته الفكرية، والوقوف إلى جانبه فى الأزمات الدولية التى كان طرفا فيها، كبديل للخضوع النهائي لأوروبا.

ولقد اتسم الفكر والنشاط السياسى المصرى تجاه الإمبراطورية العثمانية، خلال الفترة

الأولى، عندما سمح للحس الوطني في مصر بالتعبير عن نفسه بحرية - أي خلال فترة الازدهار الأدبي والاختمار الوطني في سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر - بخليط من المواقف. فعلى المستوى الفكري، يبدو أن الولاء للدولة العثمانية قد تراجع بالفعل أمام التعبير عن وطنية مصرية ذات توجه إقليمي محلي. وكتابات أكثر مفكري مصر أهمية في تلك الفترة (رفاعة رافع الطهطاوي) تحوي معا كل من الآراء الإسلامية التقليدية لجماعة المؤمنين بالإسلام، والفكرة الأحدث حول وجود أمة مصرية ترتبط بأرض ودين له السيادة. لكن تأكيد الطهطاوي انصب على المرجع الأخير، وكانت أرض مصر موضع اهتمامه وبؤرة الولاء الأولية بالنسبة إليه (٥). لكن، في المجال السياسي، كانت الحركة العرابية، في أوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر، أكثر عثمانية. فبينما كان قادة الحركة العرابية يعبرون عرضاً عن استيائهم من « الشراكسة » و « الأتراك » وآثار هيمنتهم الطويلة على مصر، إلا أنهم كثيراً ما كانوا يعبرون عن ولائهم للسلطان العثماني، « سلطان الملة الإسلامية » ، مؤكدين على رغبتهم في استمرار تبعية « مصر الإسلامية العثمانية » الرسمية للدولة العلية، وهم يعلنون كفاحهم باعتباره شكلا من أشكال صون الوحدة الإسلامية في وجه خطر السيطرة الأوروبية (٦). وربما كانت أبرز المظاهر هي الصبغة الإسلامية القوية للوجدان الشعبي خلال فترة توهج النشاط القومي في ١٨٨١ - ١٨٨٢ ، ودعوة الصحف العرابية للتضامن المصري مع السلطان / الخليفة العثماني، وقيام الزعامات الدينية الإسلامية بالشيء نفسه، ووضع الكفاح ضد البريطانيين في إطار حرب إسلامية مقدسة، وإطلاق الفئات الشعبية على قوات عرابي اسم « حزب الله » (٧).

لقد عززت الأوضاع السياسية، بعد هزيمة الحركة العرابية والاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢ ، ظهور اتجاه عثماني لدى كثير من المصريين. وبالرغم من أن من العسير للغاية التأكيد على أن «الاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢ ، كان السبب المباشر لظهور الدعوة إلى الوحدة الإسلامية » في مصر (٨)، إلا أن ذلك الاحتلال قد أضفى على الرابطة العثمانية حنيناً براقاً وأحالها إلى مفهوم مدرك، وهي أشياء لم تكن تتمتع بها فيما سبق. فقد أصبح الولاء للسلطان / الخليفة العثماني أحد السبل القليلة المتاحة لمقاومة السيطرة البريطانية ؛ وفي الوقت نفسه، كان التأييد الدبلوماسي للدولة العثمانية المستقلة بمثابة أداة يمكن استخدامها ضد الوجود البريطاني في وادي النيل. (٩) وهكذا كانت مصر ما بعد ١٨٨٢ ، شبه العثمانية، نتاج قوتي دفع هائلتين : ولاء ديني لجماعة إسلامية من ناحية، وتحرير مصر من الإمبريالية الأوروبية، من ناحية أخرى. التزام مزدوج، ودعوة مزدوجة بالتالي، تبناها المصريون أصحاب الهوية السياسية، دينية كانت أم سياسية. مع اختلاف الأسباب عند كل فريق، أسفرت عن انتعاش الميل نحو الإمبراطورية العثمانية في مصر، فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤.

ويكفى شعر تلك الفترة، الذى كان جانباً كبيراً منه يحمل مضموناً سياسياً، لقياس الرأى العام المصرى. فقد كتب كثير من شعراء مصر البارزين، فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤، قصائد تمجد الإمبراطورية العثمانية، وتمدح عاهلها السلطان عبد الحميد الثانى، وتدعو مواطنيهم من المصريين إلى الولاء لهما. وسواء كانت المناسبة مكائد عرب غربى آسيا ضد العثمانيين، أو الهياج الذى أحدثته الحركة الدستورية داخل الدولة العثمانية بعد ١٩٠٨، أو الغزو الإيطالى لليبيا فى ١٩١١، أو حروب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣)، فقد كان موقف معظم شعراء مصر البارزين هو الدفاع عن الوحدة الإقليمية واستمرار بقاء الإمبراطورية العثمانية ودعوة مصر لتأييد أعمالها (١٠).

لقد كانت أكمل الآراء التى صيغت حول الهوية القومية المصرية خلال فترة الاحتلال البريطانى، وأكثرها أهمية، هى تلك الآراء التى قدمها قادة الأحزاب السياسية، التى تكونت خلال العقد السابق على الحرب العالمية الأولى. وتعتبر المفاهيم التى حددها اثنان من قادة تلك الأحزاب، بصفة خاصة - « الحزب الوطنى » ، الذى أسسه مصطفى كامل، و « حزب الأمة » ، وزعيمه الفكرى أحمد لطفى السيد - ذات أهمية مزدوجة فى فهم تطور الاتجاهات القومية فى مصر الحديثة. فأفكار هذين الحزبين، كما قدمها مصطفى كامل وأحمد لطفى السيد، كانت بمثابة الذروة.. أكثر التعبيرات عن المواقف القومية المصرية، فى تطورها خلال العقود السالفة، إحكاما ورصانة. وفوق ذلك، كانت أفكار « كامل» و «لطفى» ذات أثر كبير فيما تلا ذلك من أعوام ؛ فكثير من الأفكار القومية المصرية، فى الفترة ما بين ثورتى ١٩١٩ - ١٩٥٢، كانت، إلى حد كبير، تنقيحا للفرضيات الأساسية التى قدمها هذان الزعيمان خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة.

ويُعرف مصطفى كامل أكثر ما يعرف، بوصفه معبِّرا مشبوب العاطفة عن الوطنية المصرية، ومعارضاً عنيداً للاحتلال البريطانى. لكنه كان أيضاً مدافعاً ثابتاً عن الارتباط المصرى بالإمبراطورية العثمانية. وبتعبير مجرد ، فإن خطبه وكتاباته كانت تتحدث عن كل من « الأمة المصرية » و « الأمة الإسلامية » (١١). وهو لا يرى تناقضاً فى الولاء لكليهما، لأن «على كل أمة حية التزامين، التزام تجاه دينها وعقيدتها، والتزام تجاه الوطن وأرض آبائها » (١٢). ويمكن رد الميل العثمانى عند مصطفى كامل ورفاقه الوطنيين إلى مصدرين يكمل أحدهما الآخر. أحدهما هو بقايا ميل عاطفى لرؤية مصر كجزء لا ينفصل عن المجتمع الإسلامى والحضارة الإسلامية، وصياغة مفاهيمية غير واعية للواقع ذات منطلق إسلامى تقليدى (بالرغم من إعطاء الوطنيين أهمية شكلية للمفاهيم العلمانية للهوية القومية) (١٣). أما الآخر فهو أكثر معاصرة وعملية : الميل لرؤية العالم الحديث من منظور معسكرين متضادين (أحياناً شرق - غرب، وأحياناً مسلم - مسيحى)، ورؤية الأول واقع تحت هجوم

الآخر، وافتراض أن بقاء الشرقى / المسلم فى العالم الحديث يستوجب تضامناً شرقياً / إسلامياً (١٤). وسيراً فى نفس الاتجاه، بدافع كل من « الدين المشترك» و « المصلحة المشتركة»، كان الوطنيون مدافعين عنيدين عن الارتباط السياسى المصرى بالإمبراطورية العثمانية (١٥). وفى ١٨٩٨، أصدر «مصطفى كامل» دراسته حول « المسألة الشرقية» ، التى حذر فيها من المخاطر التى تهدد الجماعة الإسلامية، والمتمثلة فى المخططات الأوروبية التى تستهدف الأراضى العثمانية، ودعا جميع المسلمين إلى تقديم الدعم السياسى للسلطان / الخليفة العثمانى (١٦). وخلال السنوات التى تلت، كرر وطنيون آخرون دعوة المصريين إلى الولاء لـ «الخلافة المقدسة»، وطاعة السلطان / الخليفة، باعتباره « فرضاً دينياً » على المصريين (١٧). وفى ١٩٠٦، أيد مصطفى كامل وجريدته (اللواء) الإدعاء العثمانى بحقوقه الإدارية فى منطقة بشبه جزيرة سيناء (صراع طابا)، رافضاً تفسير الحكومة المصرية، التى يسيطر عليها البريطانيون، بأن المنطقة محل النزاع كانت إدارياً جزءاً من مصر، مؤكداً على السيادة الشرعية للإمبراطورية على مصر كلها(١٨). وفى السنوات التالية، كان برنامج الحزب الوطنى ، الذى أعيد تشكيله، يتضمن دعوة المصريين إلى «النضال من أجل تقوية أواصر المودة، والروابط والصلات بين مصر والدولة العلية» (١٩).

وبعد أن مات قبل أوانه، فى ١٩٠٨، واصل خلفاء مصطفى كامل فى رئاسة الحزب موقفه وأكدوا على هذا التوجه السياسى نحو الإمبراطورية العثمانية، مرحبين بثورة ١٩٠٨، لاستطلاع إمكانية تمثيل مصر رسمياً فى البرلمان العثمانى الذى أعيد تأليفه. وأخيراً، عندما طُرد « محمد فريد» رئيس الحزب، والشيخ «عبد العزيز جاويش» وكيل الحزب من مصر فى ١٩١١، ارتحل الزعيمان الوطنيان إلى القسطنطينية، حيث تعاونا مع النظام العثمانى فى دعم المعارضة السرية للوجود البريطانى فى مصر (٢٠).

لكن توجه مصطفى كامل وزملائه من الوطنيين لم يكن غير مشروط. فغالباً ما كان مصطفى كامل يضع دفاعه عن استمرارالرابطة المصرية مع العثمانيين فى إطار المنفعة المحتملة من هذه الرابطة فى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى. وبنص كلماته، «نحن (المصريون) معنيون أكثر من غيرنا بوحدة أراضى الإمبراطورية العثمانية، لأن وحدة أراضيها هو الأساس الذى ترتكز عليه حقوقنا المشروعة ضد أعمال الإنجليز. ولاينبغى أن ننسى بأن كل ما نعلنه بشأن تأييد تركيا إنما نعتبره جزءاً من القضية المصرية فى مواجهة الإنجليز»(٢١).

والأكثر أهمية فى هذا الصدد هو القدرة المصرية على تحقيق التناغم الداخلى والاستقلال الخارجى التى ضمنّها الوطنيون الصياغة اللفظية لولائهم للعثمانية. فعلى

مستوى من المستويات، رفض «مصطفى كامل» السماح لتوجهه العثمانى بأن يتحول إلى قومية ذات مرتكز دينى، فكان يرى أن المسلمين والأقباط المصريين «أمة واحدة، بل أسرة واحدة» ، وأنه لا ينبغى السماح بما يمكن أن يمزق وحدتهم الوطنية أو يعوق خدمة الوطن، الذى يهبون أنفسهم له (٢٢). كذلك لم يصل ميله العثماني إلى حد الرغبة فى بعث سيطرة سياسية عثمانية فعالة على مصر ؛ فهو يرفض بغضب اتهام معارضيه بأنه يريد طرد البريطانيين من مصر من أجل إعادة الحكم العثمانى المباشر لوادى النيل (٢٣). وبينما كانت النظرة الوطنية تعددية، تجمع بين كل من الإخلاص للأمة المصرية والولاء للجماعة الإسلامية، كما تمثلت فى الإمبراطورية العثمانية، فقد كانت مصر تأتى فى المقام الأول. ويعبر مصطفى كامل عن هذا، فى ١٩٠٦، بقوله : « إن حبنا لمصر له الأسبقية على كل شىء آخر سواه... نحن نود أن تكون مصر للمصريين (٢٤).

أما «أحمد لطفى السيد» ، زعيم حزب الأمة ومحرر صحيفته «الجريدة»، فقد اتخذ مواقف مختلفة تماماً تجاه الإمبراطورية العثمانية، خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى. فقد رفض، بشكل لا لبس فيه، استمرار ارتباط مصر السياسى بالإمبراطورية العثمانية. وربما كان السبب الأساسى لموقفه المعادى للعثمانية هو قناعته بأن التضامن القائم على أساس دينى يتعارض مع القومية العلمانية ذات الجذور الإقليمية، التى كان يتبناها، «فهو [أى الولاء الدينى] يناقض الصيغة المصرية المقدسة : (مصر للمصريين).(٢٥) لكن لطفى السيد كان يرى، فوق ذلك، أن المصلحة والمنفعة هى الأساس السليم للعمل السياسى، وأن مصالح مصر، كما حددها، لن تتحقق من خلال توجه دينى جزئى نحو الإمبراطورية العثمانية، وهو أمر يمكن أن يقود إلى انقسام المسلمين والأقباط داخل البلاد، ويثير رد فعل عدائى « مسيحى» فى أوروبا (٢٦). ونظراً لهذه الأخطاء النظرية والأخطار العملية، تتناثر فى كتابات « لطفى السيد» الانتقادات الموجهة للتيار الإسلامى الممالئ للعثمانيين أوائل القرن العشرين. فهو أحياناً ما ينكر مجرد وجود الحركة، وأن لا وجود لها إلا فى « دماغ مكاتب التيمس فى فيينا » ؛ وهو يدين فكرة أن العالم الإسلامى كله يشكل وحدة سياسية، باعتبارها «فكرة استعمارية» لن تؤدى إلا إلى بعث الهيمنة العثمانية على الأقاليم الإسلامية الأخرى ؛ وأن على المصريين « أن يتبرأوا اليوم، كما فعلوا بالأمس، من أى اتهام بالتعصب الدينى الأعمى، أى الإسلامية والتعصب»(٢٧).

وعلى المستوى العملى، كان لطفى السيد يؤيد الموقف الذى تسانده بريطانيا، والذى يؤكد على حق مصر فى السيادة على منطقة طابا فى ١٩٠٦ ؛ وكان التحريض الموالى للعثمانيين داخل مصر حول هذه المسألة، هو الدافع - جزئياً - وراء مشروع «لطفى السيد» وزملائه فى إصدار «الجريدة» كدورية «مصرية صرفة» تهدف إلى الدفاع عن «الحقوق

والمصالح المصرية» (٢٨). وفى سنوات لاحقة، أقرت الجريدة بالسيادة الإسمية للإمبراطورية العثمانية على مصر، وإن جادلت فى إجراءات من قبيل التمثيل المصرى فى البرلمان العثمانى العائد، أو فى تأييد التعاون المصرى العثمانى، الذى لن يكون من شأنه إلا المزيد من ربط مصر بالنظام العثمانى (٢٩).

وجاءت أبرز مواقف « لطفى السيد » المعارضة للرابطة العثمانية أثناء الحرب الإيطالية - العثمانية على ليبيا فى ١٩١١ - ١٩١٢. فعلى المستوى النظرى، طالب مصر بأن تلتزم موقف « الحياد المطلق» تجاه النزاع، إذ أن «سيادة تركيا لن تجلب على مصر أية فائدة، ولن تسبب لها أى ضرر» ، ومن هنا فلا مصلحة للمصريين من وراء التورط فى تأييد دعاوى العثمانيين فى حرب كتلك (٣٠). وقدم لطفى، أثناء الحرب، مشروعاً لمفاوضات مصرية مع البريطانيين من أجل تحقيق استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية. وقد وصلت النقاشات بينه وبين غيره من الزعماء المصريين، حول هذا المشروع إلى حد التخطيط لإرسال وفد (الوفد الأول) إلى بريطانيا العظمى للتفاوض، لكن معارضة «لورد كتشنر» أفشلت المشروع برمته(٣١).

ومن الصعب تقدير مدى عمق الشعور الموالى للعثمانيين على المستوى الشعبى فى مصر قبيل الحرب، نظراً لغياب المعلومات، باستثناء مواد انطباعية للغاية حول الرأى العام المصرى. فالمسئولون البريطانيون فى مصر يختلفون فى تقييمهم للمواقف المصريـة تجاه العثمانيين. فـ «اللورد كرومر» يقرر، خلال الصراع حول طابا فى ١٩٠٦، بأنه لم ير خلال خدمته الطويلة فى مصر، شعور إسلامياً مصرياً كذلك الذى تصاعد أثناء تلك المسألة، كما يحذر مسؤل آخر بالوكالة البريطانية بالقاهرة من إمكانية اندلاع موجة عنف ضد الوجود البريطانى بسبب النزاع. (٣٢) وعلى النقيض، يؤكد مدير الاستخبارات العسكرية البريطانية فى مصر على أن « الأغلبية العظمى [من المصريين] عاقدون العزم على بذل قصارى جهدهم لطرد الأتراك من المكان - بغض النظر عن الدين» (٣٣).

ونحن لا نستطيع التأكيد على وجود موقف موحد أو متماسك تماماً تجاه الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة، حتى بين المصريين المسلمين. فعلى جانب من ساحة الرأى، لربما كان أعضاء النخبة الجديدة من الأهالى، الذين تدعم وضعهم الاقتصادى والاجتماعى فى ظل الاحتلال البريطانى، يشاركون المتحدث الشاب باسمهم، « محمد حسين هيكل» ، وهو يستدعى، فيما بعد، من مشاعر طفولته «صورة قاتمة من حكم الترك» ، حيث كانت السيادة العثمانية تقهر وتعصر مصر والمصريين (٣٤). وعلى الطرف الآخر، كان هناك أولئك المصريون، من أمثال «أحمد البدوى»، الذى يؤكد على أن « الواجب الأول» على المصريين هو « الثبات

على الولاء للخليفة المقدس» يدعو أهل بلده لإعلان «تأييدهم لأمير المؤمنين» فى القسطنطينية. فبالنسبة لمثل أولئك المصريين، كانت السيادة العثمانية أمراً لا جدال فى شرعيته، واستمرار الولاء المصرى للباب العالى فرض دينى (٣٥). لكنه لم يكن من المستحيل الجمع بين رأى سلبى فى « الأتراك» والشعور بالولاء تجاه الدولة التى أقاموها. وأبرز صور ذلك الخلط بين كل من الشعورين، نراها فى ذلك الخطاب، الغفل من التوقيع، الذى تلقاه « لورد كرومر»، أثناء صراع طابا فى ١٩٠٦ :

«نحن لا نحب آل عثمان كبشر ؛ والأطفال الرُضَّع يعرفون أعمالهم، وكيف داسوا المصريين كما يدوسون على القش. لكنهم كمسلمين، إخوة لنا ؛ والخليفة يصون الأماكن والمقاصد المقدسة. وبالرغم من أن الخليفة يمكن أن يكون سيىء الطالع مثل با يزيد، أو فظاً مثل مراد، أو مجنوناً مثل إبراهيم، إلا أنه ظل الله، على كل مسلم أن يهب لتلبية ندائه مثل الخادم المطيع أمام سيده، علماً بأن الذئب يمكن أن يفترس ابنه وهو ينجز عمل سيده. فنداء السلطان هو نداء الإيمان» (٣٦).

على المستوى السياسى، أعلن الجمهور المصرى تأييده الكبير للإمبراطورية العثمانية فى العديد من الأزمات الدبلوماسية والعسكرية، التى تعرضت لها خلال العقود الأخيرة من عمرها. ففى عام ١٨٩٢، عندما تنازعت السلطات المصرية والعثمانية، للمرة الأولى، حول تبعية إحدى مناطق سيناء، دافع الصحفى المسلم، الشيخ «علي يوسف»، والمحرر القبطى «ميخائيل عبد السيد» عن أحقية العثمانيين فى السيطرة على المنطقة محل النزاع (٣٧). وأثناء الأزمة العثمانية - اليونانية وحرب ١٨٩٧، شن « على يوسف» حملة على صفحات صحيفته (المؤيد) للمشاركة فى دعم المجهود الحربى العثمانى (٣٨). وقد سبق أن تحدثنا عن التعاطف المصرى مع الموقف العثمانى أثناء الخلاف الذى نشب حول منطقة طابا فى ١٩٠٦. وكانت أكبر موجات النشاط الموالى للعثمانيين، قبيل الحرب العالمية الأولى، هى تلك التى شهدتها مصر إبان الحرب الإيطالية - العثمانية فى ١٩١١ - ١٩١٢. (٣٩) وقد جاءت المناشدات الحماسية للمصريين لتأييد عاهلهم فى القتال فى ليبيا من جانب زعماء الحزب الوطنى، وكذلك من جان كثيرين من شعراء مصر البارزين (٤٠). وقد توازى مع ذلك التعاطف مع العثمانيين تعبير عن مشاعر عداء لا يستهان بها تجاه الإيطاليين، بما فى ذلك الدعوة إلى مقاطعتهم داخل مصر اقتصادياً، وطرد المدرسين الإيطاليين من المدارس المصرية؛ كما شهدت الإسكندرية مظاهرة معادية للإيطاليين على أثر أنباء استعادة العثمانيين (المؤقتة) لطرابلس(٤١). كذلك فقد تشكلت فى مصر لجاناً لتقديم الدعم المالى والمساعدات الطبية للمجهود الحربى العثمانى، فقامت جمعية الهلال الأحمر المصرية، تلبية لرغبة المصريين،

بتنظيم تقديم المساعدة الطبية للقوات العثمانية وحلفائها من العرب، ولجحت حملات التبرع العامة فى جمع آلاف الجنيهات لشراء الإمدادات لدعم الجانب العثمانى (٤٢). وعلى الرغم من محاولات السلطات البريطانية عزل مصر عن الصراع، عن طريق منع استخدامها كنقطة انطلاق، سواء بالنسبة للعثمانيين أو للمساهمة المصرية فى القتال، إلا أن الأسلحة والمؤن كانت تهرَّب من مصر إلى القوات العثمانية، كما ذهبت إلى ليبيا بعثة طبية ومتطوعون عسكريون مصريون للمساهمة فى النضال المعادى للاستعمار (٤٣). فى مواجهة كل ذلك، كانت مقالات «أحمد لطفى السيد»، التى تدعو إلى حياد مصر فى الحرب، بمثابة تعبير عن موقف انعزالى، ونغمة نشاز وسط معزوفة بقية الرأى العام المصرى، وسرعان ما مارس زملاؤه فى حزب الأمة ضغوطهم عليه كى يتخلى مؤقتاً عن تحرير «الجريدة»، استجابة لمشاعر الرأى العام تجاه موقفه المعادى للعثمانيين (٤٤).

عموما، يبدو أنه كان هناك، فى السنوات الأولى من القرن العشرين، اتجاها مؤيدا للإمبراطورية العثمانية « والأمة الإسلامية»، التى ، تمثلها تلك الإمبراطورية، مقبولا من جانب معظم المصريين المنخرطين فى عالم السياسة. وهذا التوجه لا ينبع دائماً من مرتكزات دينية أو اتجاهات إسلامية، وإنما كان ينبع فى غالب الأحيان من إدراك لمركز مصر، يرى أن الرابطة العثمانية يمكن أن تكون ذات نفع فى تحقيق الأهداف المصرية الخالصة بإنهاء الوجود البريطانى فى مصر. بل إن تضامن مصر مع السيادة العثمانية لم يكن بلا تحفظ. فحتى المقاتلين من أجل الرابطة العثمانية، مثل « مصطفى كامل» ، يضعون، فى التطبيق، حدوداً للمدى الذى ينبغى أن تذهب إليه مصر فى علاقاتها مع الإمبراطورية العثمانية. ولكن، برغم اختلاط الدوافع أو إحاطتها بالتحفظات، فقد كان الولاء للإمبراطورية العثمانية عنصراً قادراً على إحداث مخاض فكرى وتحرك إيجابى فى مصر، قبيل الحرب العالمية الأولى. لقد ظلت الإمبراطورية العثمانية جزءاً من الكون المصرى لفترة طويلة إلى الحد الذى أصبحت فيه عبئاً ينبغى التخلص منه، حتى ولو من أجل نموها الذاتى فى القرن التاسع عشر ؛ بينما ظل بعض المصريين بعد ١٨٨٢، يرون فيها جزءاً من المحيط العالمى، يمكن أن يكون ذا نفع.

القومية القطرية المصرية

كما رأينا فى المبحث السابق، فقد شهد الولاء المصرى للعثمانية ازدهاراً خلال الفترة ما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤، أو على الأقل فى جزء منها، بفضل فائدتها الملحوظة، مقارنة باتجاه قومى آخر شهدته مصر. وقد تمثل ذلك فى مفهوم القومية القطرية المصرية أو الوطنية،

باعتبار مصر أمة تضرب بجذورها فى وادى النيل ، كوحدة واضحة المعالم جغرافياً، يربطها تاريخ واحد. فبفضل تطورها السياسى والاجتماعى - الاقتصادى المتميز خلال القرن التاسع عشر ، والتأثير القوى لمثال المقولات الأوروبية حول الوطنية الإقليمية ، شهدت مصر ، خلال اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ظهور شعور بالهوية والولاء ، ذو ارتكاز محلى ، يتمحور حول مصر ، وخاصة بين تلك الشرائح من الصفوة المصرية التى شاركت بصورة مباشرة فى تطور مصر الذاتى .

وتعود أول التعبيرات عن الوعى الذاتى بوطنية مصر الحديثة وأكثرها وضوحا ، إلى الفترة ما بين ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر . فنلاحظ أن محور التفكير السياسى والاجتماعى لأبرز مفكرى مصر فى تلك الفترة ، وهو « رفاعة رافع الطهطاوى » هو بوضوح، أرض مصر وشعبها باعتبارهما وحدة محددة المعالم . وهو يصف ارتباطه ، عاطفياً ، بمصر باعتباره « شعوراً شخصياً حاراً » ، حب لأرض النيل واعتزاز بماضيها المجيد ، دفعه إلى صياغة عدد من القصائد الوطنية (الوطنيات) ، وكذلك إعداد كتابين عن تاريخ البلاد (٤٥). وهو يستخدم كلمة الوطن كمرادف لكلمة Patric الفرنسية ، ويكرر دعوته المصريين إلى «حب الوطن»، وطنهم مصر ، والإحساس به (٤٦). وبرغم النزوع التقليدى لتفكيره السياسى ، إلا أن مفهوم الطهطاوى لما كان يتخلق فى مصر ، يدل على أنه كان يحمل ، بلاشك ، مضاميناً علمانية ؛ فهو يرى أن هناك « الأخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية » بين كل المصريين ، ويؤكد على أنه بغض النظر عن اختلاف انتماءاتهم الدينية ، فإن على المصريين أن يتعاونوا معاً للعمل من أجل رقى مصر (٤٧) . وربما كان الطهطاوى أسبق الكتاب المحدثين المصريين فى رؤية مجمل التاريخ الحضارى لمصر باعتباره مشروعاً جنينياً لشخصية قومية مصرية ، تمتد من قدماء المصريين وحتى معاصريه ، «لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هى عين بنية أهل الزمان الذى مضى وفات والقرائح واحدة » (٤٨) . وهو يمتدح مصر الفرعونية كثيراً فى أعماله التاريخية ، والتى تميزت بتعبيرات مثل «أم الدنيا» أو «مثال لحكام الممالك العظيمة»(٤٩). كانت المواقف الوطنية لزعماء الحركة العرابية ، فى بداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، أقل مصرية مما يفترض فيها أحياناً . وكما يبين «الكسندر شولش» حالياً، فإن شعار الحركة الشهير «مصر للمصريين» كان يعنى المزيد من مشاركة أبناء البلد المصريين للصفوة التركية - الشركسية فى السلطة والامتيازات أكثر منها دعوة للإحلال الكامل للمصريين محل تلك الصفوة، كما أن الصياغات الفكرية لزعماء الحركة لا تقدم مفهوماً متطوراً لدولة وطنية علمانية مصرية صميمة ؛ والأكثر من ذلك ، أن مشاعرهم تجاه مصر كانت « مطمورة وتابعة للإحساس بالانتماء إلى العصبة العثمانية - الإسلامية » (٥٠) .

لم تخمد مشاعر الوطنية المصرية بالاحتلال البريطاني لمصر فى ١٨٨٢ . فهى قد

استمدت، على أية حال ، دعماً جديداً بفعل عملية التغريب العميقة فى أوساط النخبة المصرية، والانفصال الفعلي الواضح لمصر، فى ظل السيطرة البريطانية، عن الإمبراطورية العثمانية، وتعاظم وعى الاتجاهات ذات التوجه المحلى، غير العثمانى، خلال سنوات ما بعد الاحتلال. وعلى الرغم من أن الأول ازدهر ، فى جانب كبير منه ، كرد فعل للوجود البريطانى، بينما نما الأخير، جزئياً، استجابة للتحريض البريطانى، فإن كل من الاتجاهين، الموالى للعثمانيين والمصرى المحلى، قد تزايد وجودهما على الساحة فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤.

وقد ظهر التعبير عن مشاعر الوطنية المصرية فى أكمل صوره فى منشورات الحركات السياسية ، التى صدرت قبيل الحرب مباشرة . وبظهور « مصطفى كامل » ، غلب على مفهوم الوطنية المصرية الطابع الوجدانى . ويمكننا تبين الطبيعة العاطفية لقوميته المصرية من الاستشهاد التالى ، من إحدى خطبه التى ألقاها فى ١٩٠٧ :

« يقول الجهلاء والفقراء فى الإدراك إنى متهور فى حبها ، وهل يستطيع مصرى أن يتهور فى حب مصر ؟ إنه مهما أحبها فلا يبلغ الدرجة التى يدعو إليها جمالها وجلالها والعظمة اللائقة بها .

ألا أيها اللائمون انظروها وتأملوها وطوفوها واقرأوا صحف ماضيها ، واسألوا الزائرين لها من أطراف الأرض هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً وأسمى شأناً وأجمل طبيعة وأجل آثاراً وأغنى تربة وأصفى سماء وأعذب ماء وأدعى للحب والشغف من هذا الوطن العزيز ؟

اسألوا العالم كله يجيبكم بصوت واحد إن مصر جنة الدنيا وأن شعبا يسكنها ويتوارثها لأكرم الشعوب إذا أعزها ، وأكبرها جناية عليها وعلى نفسه إذا تسامح فى حقها وسلم أزمتها للأجنبى. إنى لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً ! » (٥١) .

وفى عرضه لتاريخ مصر ، فإن أهم ما يركز عليه « مصطفى كامل » هو تفرد هذا البلد ووحدة أهله وعظمة ماضيه . فهو يؤكد على الاستمرارية التاريخية لسكان مصر ، ويستنكر، تحديداً ، القول بأن الكتلة الأساسية من المصريين تنحدر من أصل عربى خارجى ، ويؤكد على أن مسلمى مصر وأقباطها « أسرة واحدة » تنحدر عن قدماء المصريين (٥٢) . واللازمة التى تتكرر كثيراً فى كتابات « مصطفى كامل » وخطبه هى الحديث عن الدور الذى لعبته مصر القديمة فى العالم ، فمصر هى التى «شهدت مولد كل الأمم [الأخرى] ، وهي التى قدمت المدنية والحضارة لكل الجنس البشرى » (٥٣) . ووسائل علاج مصر الحديثة تتبع عنده، منطقياً، من تصوره للتاريخ المصرى. وأحد الموضوعات الرئيسية فى خطبة هو الحاجة إلى وحدة الصف المصرى بحيث يتلاءم مع « التوافق » و « الانسجام » الذى كان يسم ، على

حد اعتقاده ، ماضى مصر . ومن هنا ، فهو يؤكد على أن «المسلمين والأقباط شعب واحد ، تجمعهم وطنية وعادات وطرق مشتركة للحياة ، وليس من الممكن الفصل بينهم » (٥٤) وخارجياً ، فهو يدعو بلاده لكي تلعب دوراً قائداً فى العالم المعاصر ، كما كانت مصر مركز مدنية العالم فى الماضى . وقد أوضح هذا فى خطاب له ، فى ١٩٠٢ ، بقوله :

« لا شك عندى فى أنكم جميعاً ، وكذلك أنا ، نريد أن تكون مصر بلداً حراً ، يشع نور المعرفة والعلم فوق ربوعها ، من الإسكندرية إلى منابع النيل ؛ وأن تصبح كما كانت ، مهداً للعظمة العقلية والروحية ، ووعاء للمدنية فى ربوع الشرق » (٥٥) .

سياسياً ، لم تكن وطنية « مصطفى كامل » المتقدة حماساً تمنع ولاءاً مصرياً تكتيكياً للإمبراطورية العثمانية . ولكن لاشك فى أن تحديد هويته الذاتية كمصرى وإيمانه بمصر كأمة متفردة كانت أكثر المحددات حيوية لفكره وعمله . فعلى المستوى النظرى ، كان يرى فى القومية القطرية أكثر الروابط السياسية تأثيراً . وكما عبر عنها فى خطاب له بالإسكندرية ، فى ١٨٩٧ ، فإن « الوطنية هى أشرف الروابط للأفراد ، والأساس المتين الذى تبنى عليه الدول القوية والممالك الشامخة » (٥٦) . وعلى المستوى العملى ، كانت الطبيعة المصرية لتفكيره تصبغ جل اهتماماته وتصوغ ما استغلق من نظرته السياسية. فقد كان قلقاً بشأن الاستعمار البريطانى ، الذى يؤثر على مصر تأثيراً مباشراً ، لكنه لم يبال ، إلى حد ما ، باستعمار فرنسا المقابل فى شمال أفريقيا (بل أنه كان يأمل فى استخدام فرنسا كأداة ضد البريطانيين فى مصر) ولا بعواقب الهيمنة العثمانية على عرب آسيا ، التى كانت تنذر بظهور نوع من الانفصالية العربية (٥٧) . وبشكل عام ، فإن المرجعية الأولى لمصطفى كامل هى ، بوضوح ، أرض مصر بمفهومها القطرى ، أو كما يحددها « البرت حورانى » وهو يوجز جوهر تفكيره « إنها مصر ، بلادى » ، إله « مصطفى كامل ومعبوده» (٥٨) .

وتجىء أول صياغة دقيقة لقومية مصرية قطرية حديثة، غير مثقلة بأى أثر من الظلال العلمانية – الإسلامية ، على يد « أحمد لطفى السيد » ، خلال الأعوام التى سبقت الحرب العالمية الأولى. فالأمة فى رأيه كيان حى ؛ وحدة طبيعية نشأت عن الحاجات الإنسانية التى لا مفر منها للجماعة . وهو فى مقال واحد ، يشبِّه الأمة بالأسرة ، فكما أن الرابطة بين أخوين تقوم على الخير المشترك ، والسلوك المتشابه ، « والنشأة الواحدة » التى يتلقيانها ، كذلك فإن «العائلة هى الوحدة فى تأليف الأمة .. ومثل العصبية فى العائلة الجنسية فى الأمة » (٥٩). وبما أنها وحدة طبيعية ، فإن للأمة حق أصيل فى الاستقلال الذاتى والحرية ، أى أن « الأمة هى هذا « الاجتماع المدنى » الذى ينتج عن الطبيعة ويعد أحد تجلياتها . إن لها حق الحياة والحرية ، كما يمتلك كل فرد هذه الحقوق » (٦٠). ولا تقصر نظرية « لطفى السيد»

عضوية الأمة على أولئك الذين ولدوا فيها . وفى حالة مصر ، فإن المهاجرين إليها يعتبرون كذلك مصريون بقدر الولاء الذى يقدمونه لمصر ، وبقدر قيامهم بواجبهم نحو البلاد ، أى أن «الجمعية المصرية تتألف من المصريين الأصليين ومن عناصر أخرى جديدة من الأجانب حلّوا بمصر على سبيل القرار ، وجعلوها موضع سعيهم ، فصارت بعد قليل محل ثروتهم وموطن حياتهم فى الحال والاستقبال » (٦١) .

وكغيره من الوطنيين المصريين ، امتدح « لطفى السيد » تراث مصر الفرعونى ودوره فى التاريخ الإنسانى . لكن فى عرضه لماضى مصر ، ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه آخرون من أبناء جيله ، عندما قال بوجود شخصية قومية مصرية متميزة . فهو يرى أن الماضى المصرى كله وحدة واحدة وأن مصر الحديثة نتاج لذلك الماضى (٦٢) . وانطلاقاً من هذا الاعتقاد باستمرارية التاريخ المصرى ، قدم فكرة لشعب مصرى متجانس ذو خصائص متميزة فريدة . يقول :

« لا شبهة عند أحد منا فى معنى كوننا أمة متميزة عما عداها بمشخصات خاصة بنا ، قد لا يشاركنا فيها غيرنا من جميع الأمم ولنا لون خاص وميول خاصة ولغة واحدة شاملة .. دين للأكثرية واحد وكيفيات فى تأدية عملنا ودم يكاد يكون واحداً يجرى فى عروقنا ، ووطننا محدود الجهات بحدود طبيعية يفصلنا عند غيرنا » (٦٣) .

لقد كان إنتاج « لطفى السيد » الصحفى ، خلال فترة ما قبل الحرب ، محاولة دائبة للنفاذ إلى تلك الشخصية الوطنية كما تجلت فى أغانى وأقوال وخطاب شعب مصر . وانطلاقاً من اعتقاده الثابت بوجود شخصية مصرية محددة ومتميزة ، فقد دعا إلى « تمصير » العديد من مظاهر الحياة المصرية ، إذ دعا إلى تمصير اللغة العربية عن طريق مزج اللغة العربية التقليدية بالعامية المصرية ، وبتمصير التعليم عن طريق استخدام العربية ، فى التعليم ، فى تلك المدارس التى كانت تستخدم الإنجليزية . بل أن « لطفى السيد » دعا إلى «تمصير المدنية الغربية الحالية » في مصر بإعطائها « ذوق مصرى » حتى تصبح أكثر ملاءمه للعقلية المصرية (٦٤) .

وكانت مواقف « لطفى السيد » السياسية متوافقة مع فهمه النظرى لتاريخ مصر كأمة موحدة ومتميزة . ففى داخل مصر ، كان يؤيد الدعوة إلى الوحدة السياسية لطوائف مصر الدينية المختلفة فى أمة واحدة ، مع الفصل التام للدين عن السياسة . وعندما بدأت التوترات الطائفية تظهر على السطح فى مصر ، خلال سنوات ما قبل الحرب ، أكد « لطفى السيد » على أن الطائفتين الدينيتين الكبيرتين داخل البلاد « هم جسم أمة واحدة » (٦٥) ؛ ونصح إخوانه المصريين بضرورة الابتعاد عن السياسة ذات المتعلقات الدينية وبضرورة أن « تمد

الأغلبية المسلمة يد التسامح والتضامن إلى إخوانهم » (٦٦) . وخارجياً ، أكد ، مراراً ، على أن الولاء الأكبر للمصريين يجب أن يكون لمصر . ورفض ، تحديداً ، أي ولاء مزدوج من جانب المصريين :

« لا نقبل مطلقاً أن ننتسب إلى وطن غير مصر ، مهما كانت أصولنا حجازية أو بربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو رومية » (٦٧) . والسؤال البلاغي ، الذى اختتم به إحدى مقالاته التى ترصد الفروق بين الشخصية القومية المصرية والعثمانية ، يشير بوضوح إلى الطبيعة المتفردة لقوميته المصرية القطرية : « متى سنسعد لكوننا مصريين قبل أى شيء آخر ؟ (٦٨) .

ونظراً للتماسك النظرى والروح الإنسانية التى تتجلى فى كتابات «أحمد لطفى السيد»، فإن من المشكوك فيه وجود أكثر من حفنة من معاصريه المصريين ، أوائل القرن العشرين، يقبلون بذلك الاتجاه القومي المنغلق على مصر ، الذى تتضمنه أفكاره تلك . فلاشك أن كثيرين من أفراد الصفوة المصرية المتعلمة كان لها اتجاهاً مصرياً قطرياً ، باعتباره أحد مكونات نظرتهم القومية .. فالولاء لأرض وشعب مصر ، بالتحديد ، يشارك فيه الغريم البارز للطفى السيد وحزب الأمة ، « مصطفى كامل » وأتباعه الوطنيين . لكن إصراره على مصر كبؤرة وحيدة لولاء المصريين ، كما سبق أن أشرنا عند مناقشة حس الولاء العثمانى فى مصر عشية الحرب ، كان مرفوضاً من جانب الوطنيين ، وكثير من الأصوات السياسية البارزة فى مصر وقطاع كبير من جمهور المثقفين . وتكمن أهمية أفكار « لطفى السيد » حول مصر لا فى تصادمها الآنى مع معاصريه ، الذى كان محدوداً ، وإنما فى تأثيرها على أجيال تالية من المصريين . فعندما ذهبت الظروف السياسية لمرحلة ما قبل الحرب إلى غير رجعة ، أثناء وبعد الحرب العالمية الأولى ، توفر مناخ أكثر ملاءمة لنشر مفاهيم القومية القطرية . فكان لقومية « لطفى السيد » القطرية المتمحورة على مصر ، أن تحقق السيادة بين كثيرين من أفراد الصفوة المصرية ، فى ظل الملكية البرلمانية فى العشرينيات والثلاثينيات. ولعل فى تلقيبه بـ « أستاذ الجيل » ، فى مصر ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ما يدل على الأثر الحاسم للطفى السيد فى الفكر القومى المصرى .

مصر والقومية العربية المبكرة

من بين الاتجاهات القومية الثلاثة - العثمانى - الإسلامى ، والمصرى المحلى ، والعربى- التى تنافست على ولاء المصريين فى « العصر الليبرالى » ، كان الثالث أضعفهم إلى حد بعيد ، فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى . إذ كان من غير الممكن أن يتجاهل

المثقفون المصريون الأبعاد العربية فى ثقافتهم وتاريخهم. فالعربية كانت لغة غالبية المصريين لألف عام ، والكتاب المصريون كانوا قادة « نهضة » اللغة العربية ، كما تصدّروا المناظرات الدورية حول تغيير بنيتها وحروفها ، التى دارت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (٦٩) . لكن ، بلغة الوطنية - أى بالنظر إلى مصر كجماعة متميزة وسلوك سياسى نابع من التعريف الذاتى - فصل المثقفون المصريون أنفسهم عن كل من جارهم العالم العربى ، وحركة القومية العربية الوليدة ، خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى .

إن تحديد إلى أى مدى كان المثقفون المصريون ، فى أواخر الرقن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يعتبرون أنفسهم « عرباً » ، لأمر إشكالى . بالتأكيد ، كان هناك ، من حين لآخر ، تلميحاً بانتساب عربى لمصر وشعبها فى كتابات وخطب مصريين بارزين فى تلك الفترة. إلا أن تلك الإشارات ينبغى التعامل معها بحذر ، فكما سنرى بعد ذلك بقليل ، فإن بعض أولئك الذين استخدموا تلك العبارات عبروا كذلك عن قدر كبير من العداء تجاه «إخوانهم» عرب الهلال الخصيب ، المقيمين فى مصر . وفى شعر ما قبل ١٩١٤ ، بصفة خاصة ، فإن تلك الإشارات كانت بمثابة لوازم أدبية تطلبتها بشدة النزعة الكلاسيكية للنهضة فى مراحلها المبكرة (٧٠).

وأكثر الأشياء اتصالاً بهذا السياق هو الإحساس بالتميز والتفوق ، وأحياناً العداء ، الذى أظهره المصريون نحو غيرهم من العرب فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وهذا الإحساس ناشئ، جزئياً ، من الظروف المصرية المحددة فى تلك الفترة . فالمهاجرون من البلاد العربية الأخرى، والعديد منهم من أقليات غير إسلامية، الذين وفدوا إلى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر ، كانوا ، بشكل عام ، على قدر عال من الثقافة والطموح. والحال كذلك ، فقد عزم كثير منهم - وأصبح بالفعل - على أن يصبح مبرزاً فى وطنه الجديد. ففى مجال التجارة ، وفى الدواوين الواقعة تحت النفوذ البريطانى ، وفي الثقافة والنشر ، حقق العرب من غير المصريين مكانة لا تتناسب مع عددهم بالنسبة لمجموع السكان . وبالإضافة إلى ظهور منافسة غير مرغوب فيها من جانب أبناء البلد من المصريين فى هذه المجالات. كان المهاجرون إلى مصر من السوريين واللبنانيين موالين للبريطانيين فى الغالب ، يخدمون فى دواوين الاحتلال ويؤيدونه علناً كأمر يعود بالفائدة على مصر . ولا عجب أن أدى كل ذلك فى النهاية إلى نمو حس وطنى مصرى عال تجاه الطائفة السورية - اللبنانية فى مصر . ومنذ تسعينيات القرن التاسع عشر ، حاولت الحكومة المصرية منع توظيف «السوريين» فى الدواوين المصرية ، لا لشيء إلا لكى يمتنع البريطانيون عن فعل ذلك ، وقد توصل البريطانيون إلى حل وسط يقصر التعيين بالحكومة على أولئك المقيمين بالبلاد لمدة خمسة عشر عاماً على الأقل (٧١) . وكان « عبد الله النديم » يعتبر مصر وسوريا

«توأمان»، لكنه كان يهاجم ، فى الوقت نفسه، فى التسعينيات من القرن التاسع عشر، السوريين فى مصر باعتبارهم «دخلاء»، يستغلون مصر اقتصادياً ويدعمون الاحتلال البريطانى (٧٢). ومن حين لآخر ، كان « محمد عبده » يشكو من هيمنة « الأوروبيين والسوريين ، والأجانب من كل مكان » على مصر ، ويحتج على أن « بعض السوريين يقتادون » صديقة لورد كرومر « من أنفه » (٧٣) . وانصب هجوم أكثر الدوائر المسلمة محافظة على الآراء ذات الفحوى المعادى للإسلام ، التى تصدر عن سوريين مسيحيين مبرزين مثال ذلك الهجوم الذى وجه إلى المؤرخ والروائى « جورجى زيدان » ، والذى شكك فى مصداقيته كشارح للتاريخ العربى - الإسلامى ، وحال دون تعيينه مدرساً بالجامعة المصرية(٧٤) . ودعا « مصطفى كامل » إلى قبول العرب والمهاجرين الآخرين بالأمة المصرية طالما أن ولاءهم لمصر ، لكنه كان يشير كذلك ، إلى عرب سوريا ك« دخلاء » على مصر و « خونة » للإمبراطورية العثمانية ، كما أتهمهم بأنهم قابلوا استضافة مصر لهم «بالنكران والجحود » (٧٥) . وحتى « لطفى السيد » ، الأكثر ليبرالية وتسامحاً بين الوطنيين المصريين ، والذى كان موقفه النظرى يدعو إلى انصهار جميع المقيمين بمصر فى أمة مصرية واحدة ، كان يعبر ، من حين لآخر ، عن استيائه من وضع الجماعة العربية السورية فى مصر (٧٦) .

وإذا كانت تلك هى مشاعر المثقفين المصريين تجاه نظرائهم من المثقفين العرب المهاجرين إلى مصر من الهلال الخصيب ، الذين يشتركون معهم فى نفس اللغة ونمط الحياة، فماذا نتوقع أن يكون رأيهم فى العرب الأكثر تقليدية ، كالبدو الرحل مثلا ؟ يبدو أن الموقف الغالب ، فى هذه الحالة ، كان الانعزل ، والإحساس بالتفوق ، والازدراء الكامل فى معظم الأحيان. وهناك اثنان من المراقبين البريطانيين، هما « لورد كرومر » و « الفريد سكاون بلنت » - برغم الاختلاف الكبير بينهما - يتفقان على الأقل ، على « الكراهية التى يضمرها سكان وادى النيل لسكان الصحراء » وعلى أن « الحب كان مفتقداً دوما بين البدوى والفلاح » (٧٧) . وهناك مثل مصرى ينقله « كرومر » ، يقدم مقارنة تصويرية تبين مواقف المصريين من كل من الأتراك العثمانيين والبدو ، يقول المثل « ظلم الترك ولا عدل البدو » (٧٨) . وتبرز «اللواء» الوطنية إنشاء خط سكك حديدية فى الحجاز بالمتاعب التى يلقاها الحجيج من جراء « وحشية بدو الجزيرة العربية » ، وهو ما يعكس بصدق شكوك المصريين المستقرين تجاه الرُحَّل (٧٩). ولربما كانت أكثر الصياغات المكتوبة تعبيراً عن إحساس التفوق عند المثقفين المصريين تجاه العرب بشكل عام هو الموقف الذى لاحظه « سير رونالد ستورز » على ضيوف صالون الأميرة نازلى الشهير : « لقد سمعت ، أكثر من مرة ، على شفاه ضيوفها من المسئولين تعبير « عرب أقذار ». وهو أمر شاذ فى أكبر بلد يتحدث العربية» (٨٠) .

وعلى مستوى الهوية السياسية وولاء المثقفين المصريين ، فقد توزعت الولاءات

المصرية، قبل الحرب الأولى بين القومية المصرية القطرية أو الاتجاه العثمانى الإسلامى . وخلال القرن التاسع عشر بكامله ، كانت الفرصة محدودة لقيام تطابق سياسى مصرى مع الأقاليم العربية المجاورة . ومع بدء تشكل الحركة القومية العربية ، خلال العقود الأخيرة من القرن ، والتى لم يصل إلى مصر منها ، فى البداية ، سوى شذرات وشائعات ملتبسة ، لم يكن هناك، فى مصر ، بؤرة عربية يمكن أن تتعاطف معها . كان هناك توجه عربى جزئى ، يعزى إلى الحركة العرابية ، يتجلى فى الاستخدام العرضى لكلمات مثل « عرب » أو حتى « عروبة » من جانب زعمائها ومفكريها ، فى محاولة لإقامة علاقات مع العرب فى أى مكان (٨١) . لكن التشخيص يبدو خاطئاً ، لأن جذور ذلك ربما ترجع إلى جهود الخديو توفيق لإفساد العلاقة بين الحركة وبين السلطات العثمانية ، بتصويرها كحركة انفصالية عربية ترتبط بتيارات الاستياء المعادية للعثمانيين فى الهلال الخصيب فى ثمانينيات القرن الماضى ، كما أن مصداقية ذلك تتناقض بوضوح مع الإشارات التى أكد فيها زعماء الحركة على عدم وجود نية لإقامة وحدة سياسية عربية جديدة (٨٢) .

وبعد ١٨٨٢ ، أثار الاختلاف بين الاستعمار البريطانى فى وادى النيل والسيادة العثمانية المستمرة فى آسيا العربية ، أمام شعوب المنطقتين ، مشاكل سياسية مختلفة جوهرياً. وحتى فى السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة ، عندما ظهرت القومية العربية ، أخيراً ، كقوة منظمة فى أقاليم الهلال الخصيب التابعة للإمبراطورية ، كان استبعاد الحركة نفسها لمصر مجهضاً لأى اتجاه مصرى للارتباط بها . وكادت صلة مصرية أن تقوم مع الحركة القومية العربية فى بدايتها لولا أن رئيس المؤتمر العربى بباريس فى ١٩١٣ ، حرم أحد المصريين الحاضرين حقه فى التحدث إلى المجلس ، وأعلن بعد ذلك أن المؤتمر قاصر على عرب الأقاليم العثمانية العربية الواقعة شرقى مصر (٨٣) .

ولم يبد المصريون سوى القليل من التعاطف مع النشاطات الانفصالية ، المعادية للعثمانية ، التى قام بها الشريف حسين شريف مكة ، وكذلك الحال بالنسبة لتطلعات تنظيمات الهلال الخصيب الساعية إلى الحكم الذاتى العربى فى إطار الإمبراطورية العثمانية فى أوائل القرن العشرين . ومن هنا ، فإن الإشارات العابرة إلى المجريات السياسية العربية كانت متفقة فى معاداتها لأى تلميح إلى الإنفصال العربي عن العثمانيين (٨٤) .

وهناك أيضاً اثنان من زعماء الأحزاب السياسية المصرية الرئيسية ، هما الحزب الوطنى وحزب الأمة ، كانا يرفضان ، بشكل عام ، ظهور حركة عربية . ففى عام ١٨٩٨ ، هاجم «مصطفى كامل» ، فى كتابه « المسألة الشرقية »، فكرة إقامة خلافة عربية باعتبارها مكيدة بريطانية تهدف إلى بذر الشقاق فى الإمبراطورية العثمانية ، كما تزايدت كراهيته للاتجاهات

الإنفصالية العربية ، حيث أصبح يعطى أهمية أكبر للرابطة العثمانية كعامل توازن أمام الوجود البريطانى فى مصر (٨٥) . وكان خلفاء « مصطفى كامل » فى رئاسة الحزب الوطنى يعارضون تماماً الاتجاهات الانفصالية العربية ، التى أصبحت أكثر سفوراً فيما تلا ١٩٠٨ من أعوام . وكان الشيخ « عبد العزيز جاويش » ، المتحدث باسم الحزب ، والذى يعتبر من أشد المدافعين عن التضامن والتعاون السياسى الإسلامى ، يكتب مقالات تهاجم الأنشطة السياسية العربية التى كانت موضع انتقاد العثمانيين ، ويدعو العرب إلى البقاء على ولائهم لسلطانهم / الخليفة (٨٦). وفى ١٩١١ ، كتب زعيم الحزب ، « محمد فريد » ، حول الحركة القومية العربية الجديدة ، يعزو الرغبة فى الحكم الذاتى فى الهلال الخصيب، فى جانب منها، إلى طموح النخبة العربية المحلية فى الحصول على المزيد من الوظائف الحكومية، وفى جانب آخر، إلى مكائد البريطانيين الهادفة إلى إضعاف الإمبراطورية « حتى يتسنى لهم إقامة خلافة عربية بدلا منها ، يسلمونها للجشعين والطامعين ، ليقيموا [بذلك] حكمهم فى العالم الإسلامى برمته » (٨٧) .

ولعل أبرز المواقف التى اتخذها قادة الحزب الوطنى فيما يتعلق بالحركة القومية العربية قبيل الحرب هو الرفض الحاسم من جانب المجلس الإدارى للحزب لاقتراح المجاهد العروبى «عزيز على المصرى» بأن يؤيد الحزب الآمال العربية بالاستقلال الذاتى فى إطار الإمبراطورية . وحسب ما يرد بيوميات « محمد فريد » ، فقد ناقش المجلس الاقتراح مطولا ، لكن فى النهاية «رفضنا الاشتراك فى عمله بعد أن أبنا له ضرر الانقسام بين عنصرى الدولة» (٨٨).

كذلك ، لم يكن « لطفى السيد » ، الزعيم القائد لحزب الأمة ، متعاطفاً مع تيارات القومية العربية ، عشية الحرب . وفى عام ١٩١١ ، ظهر له مقال بصحيفته « الجريدة » بعنوان « المسألة العربية » . وبينما يسلم « لطفى السيد » بأن العرب ممثلون بشكل غير ملائم فى البرلمان العثمانى ، إلا أنه يرى فى التوترات السياسية العربية - التركية الحالية ، مسألة عثمانية داخلية ينبغى حلها - سلمياً . وكانت نصيحته المخلصة هى أن على العرب ، دراسة الدستور العثمانى ومحاولة حل المظالم الواقعة عليهم داخل إطار عثمانى بدلا من تكوين الأحزاب والتحريض المعادى للعثمانيين (٨٩) . وفى العام نفسه ، عندما حضر اثنان من أعيان الشام ولبنان لـ« ضم سوريا إلى مصر » (والكلمات للطفى السيد) ، عارض «لطفى» الفكرة، تحديداً « لأنى لم أرها فى صالح مصر ». (٩٠) وظل « لطفى السيد » على معارضته لتورط مصر فى الشؤون العربية حتى الحرب العالمية الأولى ، وفى ١٩١٢ ، وصف كل من الحركة الإسلامية والاتحاد العربى بأنهما « خيالات وأوهام » ، وفى ١٩١٣ ، صاغ سؤاله البليغ : «ألا يثبت المصرى الذى يؤكد على ولائه للعالم العربى أو للعالم التركى احتقاره لأرض آبائه ولشعبه ؟ » (٩١) . من هنا ، يمكننا القول أنه كان هناك اتفاقاً ملموساً

بين التيارين السياسيين القائدين فى مصر عشية الحرب على عدم اشتراك مصر فى المراحل المبكرة من الحركة القومية العربية ، وكذلك عدم التحفظ على قيمة هذه الحركة ككل .

وهناك اثنان فقط من الشخصيات السياسية المصرية البارزة أعلنا بوضوح اشتراكهما فى حركة القومية العربية المبكرة . كان أولهما « عباس حلمى الثانى » ، خديو مصر فى الفترة من ١٨٩٢ - ١٩١٤ ، الذى شجع على قيام خلافة عربية يفترض أن يتولاها هو نفسه . ويبدو أن فكرة خلافة « عربية » تتسنمها الأسرة المالكة المصرية (وهى غير عربية الأصل) ، تعود إلى عهد الخديو إسماعيل ، فيروى أنه كان ، خلال الاضطرابات التى شهدها أواخر العقد السابع من القرن الماضى ، يشجع الإصدارات التى كانت تتحدى السلطة العثمانية وتقترح قيام خلافة بديلة عنها فى العالم العـربى (٩٢) . ومن الواضح أن الفكرة قد نسيت تماماً فى عهد الخديو «توفيق» المطواع ، لتظهر مرة أخرى بعد تولى « عباس حلمى » فى ١٨٩٢ . ويقال أن عملاء «عباس » كانوا نشطين فى نشر مفهومهم لخلافة عربية فى الهلال الخصيب ، وشبه الجزيرة العربية ، بل وحتى فى شرق أفريقيا ، فى أواخر التسعينيات من القرن الماضى .

بعد ١٩٠٠، تسارعت وتيرة مكائد الخديو العربية. ففى داخل مصر ، وخلال السنوات الأولى من القرن العشرين طرأ التغيير على نغمة الشيخ « على يوسف » ، الناطق بلسان الخديو وصاحب جريدة « المؤيد »، بعد أن كان ، فى تسعينيات القرن الماضى ، يقلل من شأن الشائعات حول علاقة الخديو بمسألة الخلافة العربية . وفى عدد من مقالاته ، فى الفترة ما بين ١٩٠٧ - ١٩٠٩، نجده يدافع عن الحكم الذاتى العربى فى مواجهة المركزية العثمانية، ويؤكد على ملائمة مصر لتسنم الخلافة العربية الجديدة (٩٤). وكان عملاء الخديو على صلة بالمنظمات القومية العربية فى سوريا الكبرى، خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، ينشرون الدعوة لإقامة خلافة عربية أو دولة عربية يترأسها الخديو المصرى، أو كلاهما معاً (٩٥) .

ومن هنا ، فإن مما لا شك فيه ، أن « عباس حلمى الثانى » كان يساهم فى تشجيع الاتجاهات الانفصالية العربية ، خلال العقدين اللذين سبقا الحرب العالمية الأولى . لكن مساهمته كانت من طراز خاص . فمناوراته بين العرب نابعة من شخصيته وانتمائه لسلالة حاكمة ، لا عن بواعث أيديولوجية . إذ كان يهدف إلى تدعيم مكانته السياسية وسلطته وخلق عنصر توازن يستعين به فى علاقاته المعقدة الناجمة عن التبعية الرسمية للسلطان العثمانى ، لا إلى تدعيم الاستقلالية والانفصالية العربية كهدف بحد ذاته . ويتجلى موقفه الحقيقى تجاه الآمال العربية بوضوح فى الدور المخادع الذى لعبه فى الحرب الإيطالية -

العثمانية فى ليبيا، عام ١٩١١ - ١٩١٢. فبينما كان يؤيد القضية العثمانية فى العلن، يشاع أنه كان يتعاون سراً مع الإيطاليين، كقناه لتوصيل الرشاوى الإيطالية إلى قوات القبائل العربية، والحث على الاستسلام العثمانى / العربى أمام القوات الإيطالية، وذلك مقابل مكافآت مالية يتلقاها فى مصر (٩٦). وباختصار، كان « عباس حلمى » متورطاً، بلاشك، فى السياسة العربية والحركة الاستهلالية للقومية العربية قبل ١٩١٤، لكن إسهامه لم يكن قومياً بحال.

وهناك إسهام من نوع آخر، قدمته شخصية مصرية بارزة أخرى من شاركوا فى القومية العربية قبل عام ١٩١٤، ونقصد « عزيز على المصرى ». كان « المصرى » ضابطاً عثمانياً، من أصل شركسى، لكنه من مواليد مصر، خدم فى اليمن واشترك فى الحرب الليبية. ومن المحتمل أن يكون واحداً من مؤسسى « جمعية القحطانية » السرية العربية، على عهد تركيا الفتاة، ونشط خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، لتأسيس جمعية سرية للضباط العرب، هى جماعة «العهد». وفى عام ١٩١٤، ألقت السلطات العثمانية القبض عليه، وعقدت له محاكمة سرية بتهمة التورط فى التحريض السياسى العربى، وحكم عليه بالإعدام، ولكن أفرج عنه فى النهاية، بفضل تدخل البريطانيين (٩٧) وعلى الرغم من أن الأجيال اللاحقة من القوميين العرب تعتبر « المصرى » واحداً من أبطال القومية العربية الأوائل، إلا أن الدراسات المعاصرة ترى أن أفكاره ونشاطاته لم تكن عروبية تماماً كما تفترض الأسطورة القومية. فهناك احتمال لأن يكون واحد من المحرضين على مكائد « عباس حلمى » لتركيز الخلافة فى مصر ومد النفوذ الخديوى إلى آسيا العربية، كما أن مفاهيم «المصرى» الخاصة حول المستقبل العربى كانت تهدف إلى تحقيق الحكم الذاتى تحت مظلة السيادة العثمانية لا إلى الاستقلال العربى التام عن الباب العالى. (٩٨) والأهم بالنسبة لدراستنا هو أن مشاركته الفعالة فى الحركة القومية العربية الناشئة، في فترة ما قبل ١٩١٤، تعتبر عملا فذاً لكونه مصرياً. فعندما أصبح « المصرى » شخصية شعبية بارزة فى مصر، وكان ذلك عائداً لدوره العسكرى ك«بطل برقة الأسطوري» العثمانى، لا لنشاطاته السياسية ذات التوجه العربى، فمحاولته لإشراك الحزب الوطنى فى تأييد القضية العربية قوبلت - كما سبق أن أشرنا - بالرفض من جانب ذلك التنظيم.

وإذا ما استثنينا جهود « عباس حلمى » و « عزيز المصرى » فليس هناك سوى حالات عرضية ولا تستحق الذكر من جانب مصريين أسهموا فى الشئون السياسية العربية قبل الحرب العالمية الأولى. ففى استانبول، كان الزعماء المصريون المنفيون على صلة بالجماعات القومية العربية، لكن كمستشارين، وأحياناً كمنتقدين لنشاطاتهم السياسية، لا كمشاركين مشاركة كاملة فى الخطط الاستقلالية أو الانفصالية العربية (٩٩). ولربما كانت أكثر الدلائل

على العزلة المصرية عن القومية العربية المبكرة تظهر من خلال رصد أدبيات الأفراد الذين شاركوا فى التنظيمات السياسية العربية قبل ١٩١٤ ، من خلال المصادر الرئيسية لتأريخ تلك الحركة . فمن بين ١٢٦ شخصاً ، أمكن للبروفسور « سى أرنست دون » تحديدهم كمشاركين فى الجماعات القومية العربية حتى عام ١٩١٤ ، لم يكن هناك سوى شخص واحد من أصل مصرى (هو بالتحديد عزيز على المصرى) (١٠٠) .

وهكذا ، كان هناك ، عشية الحرب العالمية الأولى ، تياران وطنيان رئيسيان عبر عنهما المثقفون المصريون . أحدهما هو الاتجاه المصرى – العثمانى ، الذى يمزج بين الوطنية المصرية المحلية والولاء العثمانى الأوسع . ولربما كان لربطه بين مشاعر الولاء شبه التقليدى للأمة الإسلامية ومفهوم الولاء الأحدث للوطن المصرى هو ما جعل من هذا الاتجاه الوطنى أكثر الاتجاهات قبولا من قبل معظم المثقفين المصريين خلال السنوات المبكرة من القرن العشرين. أما الاتجاه الوطنى فقد تميز بوطنية مصرية قطرية ، ترى مصر ككيان متفرد، ذات تطور مستقل . وعلى الرغم مما يبدو من أنه كان محصوراً فى نطاق أقلية داخل نخبة مصر المثقفة ، فى فترة ما قبل الحرب ، فإن هذا الاتجاه يعتبر جنيناً للنظرة الوطنية التى ستسود بعد الحرب وما جلبته إلى الشرق الأوسط من تحولات .

وعلى النقيض من اعتناقهم العثمانية المصرية أو الوطنية المصرية الإقليمية ، فإن المصريين لم يسهموا أو يساعدوا فى تشكيل الحس القومي العربي الذى كان على وشك أن يبدأ تتطوره فى السنوات الأولى من القرن العشرين . فكان على العروبة فى مصر أن تنتظر انهيار الإتجاه العثمانى ، الذى كان بمثابة المنافس المباشر للولاءات العربية ، ثم تآكل القومية القطرية المصرية التى تحول فيها الولاء المصرى ، فى البداية ، نحو العروبة ، بعد القضاء على العثمانية .

الباب الأول

صياغة « مصر الجديدة »

الحرب العالمية والثورة الوطنية (١٩١٤ - ١٩٢٦)

الفصل الأول
المصريون والعثمانيون والعرب
أثناء الحرب العالمية الأولى

فرضت الحرب العالمية الأولى على المصريين أسئلة كبرى تتعلق بالقومية . فظروف الحرب ، التى أحلت السيطرة البريطانية محل السيادة العثمانية ، وحالة الحرب التي قامت بين سادتهم القدامى والجدد ، وأخيراً ظهور حركة وطنية نشطة بين جيرانهم العرب فى المشرق ، كل ذلك تحالف ليطرح على المصريين علاقات وإمكانيات قومية جديدة . وتلقى الطريقة التى استجاب بها المصريون لهذه الظروف والاختيارات ، الكثير من الضوء على كيفية تطور المفاهيم القومية المصرية خلال العقد الثانى من القرن العشرين .

الولاء المصري للعثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى

تشير الدلائل المتاحة إلى أن الرأى العام المصرى ، فى بداية الحرب بصفة خاصة ، كان يميل إلى مناصرة القوى المركزية والإمبراطورية العثمانية ضد البريطانيين وحلفائهم. ويمكننا أن نستدل على إشارات للتعاطف الأولى مع الألمان والعثمانيين فى مذكرات كل من المصريين والرسميين البريطانيين المطلعين على الشئون المصرية . فمن الواضح أنه كان هناك ميل تجاه المجهود الحربى الألمانى والعثمانى، نجده سواء عند هؤلاء المتعاطفون معهم، مثل «محمد فريد» أو «عبد الرحمن عزام»، أو أولئك الذين لم يكونوا كذلك ، مثل « سلامة موسى» أو «محمد حسين هيكل» (١).

وكان هذا الموقف نتاجاً لعوامل متعددة . ولاشك أنه يعود ، فى جانب منه ، إلى الإدراك المصرى لسجل الماضى والقدرات الحالية للقوة المركزية القائدة ، أى ألمانيا الإمبراطورية . فقبيل الحرب ، كانت ألمانيا تتمتع ، عند المصريين وغيرهم ، بسمعة طيبة ، سواء من حيث قدراتها العسكرية أو من حيث تعاطفها مع القضايا الإسلامية عموماً ، ومسألة السلطان / الخليفة العثمانى بصفة خاصة (٢). وربما كان الأكثر أهمية ، من الناحية العملية، هو الانتصارات العسكرية المبكرة التى حققتها الجيوش الألمانية على كل من الجبهتين الشرقية والغربية ، والتى قادت المصريين إلى الحدس بحتمية انتصار القوى المركزية على الحلفاء (٣) .

لقد أدى الإيمان بقوة ألمانيا العسكرية بواحد من أعضاء الحزب الوطنى، الشديدى العداء للبريطانيين ، أى « مصطفى النحاس » ، إلى الجزم بنجاح الهجوم الألمانى / العثمانى العسكرى على قناة السويس ، لدرجة أن المسئول البريطانى المحلى اضطر إلى اصطحابه فى جولة لزيارة دفاعات القناة ، حتى يقتنع بأن الهجوم قد فشل (٤) .

وهناك عامل أكثر أهمية ، وذو طبيعة دينية فى المقام الأول ، هو ولاء المصريين المسلمين للإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة. ويشهد كل من المصريين والبريطانيين على قوة الرابطة الدينية . فالتقديرات البريطانية ظلت مقبولة ، طوال الحرب ، طالما كانت تراعى «تعاطف جماهير الشعب المعلوم مع الخلافة التركية » (٥). وبرغم إلحاح البريطانيين ، رفض كبار رجال الدين ، خلال الشهور الأولى من دخول العثمانيين الحرب (٦) إصدار فتاوى تنتقد السلطان / الخليفة أو عميله الخديو السابق. وعلى الرغم من أن الدعاء بـ « نصرة » الخليفة، في صلاة الجمعة، تحول للدعاء له بـ « التوفيق » إلا أن حماس المصلين فى المساجد للصلاة من أجل الخليفة كان أشد من الصلاة من أجل السلطان المفروض على مصر من قبل البريطانيين (٧) . وواصل الشعراء المصريون كتابة - إن لم يكن نشر - القصائد فى مدح السلطان / الخليفة العثمانى ، أثناء سنوات الحرب (٨) . وغالباً ما كان هناك تزاوج غير واع ، على المستوى الشعبى ، بين العثمانيين والإسلام ، نراه فى الشعار الذى كان يتردد فى القاهرة، خلال الشهور الأولى من الحرب ، حيث كان المصريون يتعجلون القدوم المنتصر للجيش العثمانى، تحت القيادة الرمزية لعباس حلمى، فيهتفون : «الله حى.. عباس جاى»(٩). ويظهر عمق الولاء العثمانى من جانب المصريين المسلمين المتدينين بشكل أكثر وضوحاً خلال النقاش الذى جرى ، أثناء الحرب ، بين السلطان «حسين كامل» وبعض رجال الدين ، والذى ورد بمذكرات «محمد الأحمدى الظواهرى». فعند ما سأل السلطان عن سبب تعاطف المصريين مع العثمانيين ، وإلى أى مدى كان هذا التعاطف « دينيا » أم « وطنياً » فى طبيعته ، يتذكر الظواهرى حيرته ، وزملائه من العلماء ، أمام السؤال : صحيح أنه ليست هناك صلة قومية بين مصر و « تركيا » ولكن « من الجهة الدينية كانت بيننا وبين تركيا علاقة مقدسة هى وجود الخلافة فيها وكفى ذلك سببا لتعلق المصريين بها أو على الأقل العطف عليها » (١٠) .

إن تشابك هذا الولاء الدينى مع العثمانيين ليس إلا باعثاً هزيلاً للغاية لرغبة المصريين فى انتصارهم ، لكن الأهم هو توقعهم أن يؤدى الانتصار العثمانى / الألمانى إلى وضع نهاية للاحتلال البريطانى لمصر . والمذكرات اللاحقة التى كتبها مصريون يظهر فيها الربط بين الولاء التقليدى للعثمانيين وطرد البريطانيين كمحركين أساسيين يقفان وراء الولاء المصرى للعثمانية؛ ومن هنا ، فإن كثيراً من المصريين كانوا يترقبون فوز العثمانيين ، « حبا من

بعضهم لدولة الخلافة ، وكراهية من البعض الآخر للاحتلال البريطانى واعتقاداً بأن انتصار تركيا يقرب يوم الخلاص من هذا الاحتلال » (١١) . إن إعجاب المصريين بالقدرة الألمانية ، وتوقعهم الانتصار النهائى لألمانيا ، وولاءهم الدينى للعثمانيين ، والأمل المصرى فى التخلص من السيطرة البريطانية ، كل ذلك لم يكن متصادماً مع بعضه البعض ؛ والأكثر من ذلك أنها التقت لتخلق شعوراً كبيراً بالتعاطف ، أثناء الحرب ، بين مناهضى بريطانيا العظمى .

لقد تجلى التأييد المصرى للموقف العثمانى فى أقصى مداه فى أواخر ١٩١٤ وأوائل ١٩١٥، عندما كانت مجريات الحرب تسير ، فى أوروبا ، لصالح القوى المركزية ، وعندما عُلم أن العثمانيين يعدون حملة للهجوم على قناة السويس . وتلقت هذه القوة دعماً فعالاً من الزعماء الوطنيين المصريين المنفيين. بل أن الخديو « عباس حلمى »، أصدر نداء قبل خلعه فى ديسمبر ١٩١٤ ، يدعو فيه المصريين للترحيب بالحملة العثمانية ومساعدتها (١٢) ؛ كما تفاوض مطولا مع السلطات العثمانية حول تنصيبه قائداً رمزياً للقوة ، لكنه لم ينجح فى ذلك بسبب الشكوك المتبادلة بينه وبين النظام الاتحادى (١٣) . كما عرض زعماء الحزب الوطنى المنفيين، بقيادة «محمد فريد» ، مساعدتهم للحملة العثمانية، وأرسلوا وفداً لمرافقتها، وقدم عدد قليل من الشباب ، الذى كان خارج البلاد آنذاك ، خدماته للحملة .

وفى داخل مصر ، كانت هناك تقارير مبهمة حول «حركة سرية موالية لتركيا» ، كما تضمنت مذكرات أعضاء الحزب الوطنى ، التي صدرت فيما بعد ، إشارات مبهمة حول عقد لقاءات سرية بين أعضاء الحزب للتخطيط للقيام بانتفاضة موالية للعثمانيين تتزامن مع الهجوم العثمانى على القناة ، لكن ليست هناك تفصيلات حول هذه النشاطات (١٤) . ومن الواضح أن العثمانيين أنفسهم كانوا يعولون كثيراً على المساندة المصرية لحملتهم. فـ « جمال باشا » ، قائد القوة العثمانية ، يدعى أنه وضع جزءاً من آماله فى النجاح على هبة مصرية يفجرها هجومه على القناة ، وتؤدى إلى الانتصار العثمانى على القوات البريطانية فى مصر(١٦) .

ليست هناك دلائل واضحة على دعم مصرى داخلى للمجهود الحربى العثمانى . ولاشك أن عدم تجسد النشاط الموالى للعثمانيين يعود ، فى جانب منه ، إلى الإجراءات الأمنية التى اتخذتها السلطات البريطانية ، والتى شملت الأحكام العرفية ، واستبعاد الأجانب المشتبه فى ولائهم للعثمانيين إلى خارج مصر ، واعتقال ونفى عدة مئات من الوطنيين المصريين ، والضغط على السلطات الدينية المصرية لإصدار نداءات تدعو المصريين إلى الإحجام عن النشاط السياسى والتزام القانون والنظام (١٧) .

ومن المحتمل أن يكون هناك كذلك عاملا أكثر نظرية فى السلبية المصرية تجاه المجهود

الحربى العثمانى ، خلال الشهور الأولى من الحرب ، إذ تعادلت كفتى النتائج المحتملة للانتصار العثمانى عند المصريين ، التى لم تكن تعنى أكثر من إحلال نظام استبدادى غريب محل الآخر . وبالرغم من سخرية السير « رونالد ستورز » فى تلخيصه لموقف المسلمين المصريين تجاه العثمانيين ، عند بدء الحرب ، إلا أنه ربما تكون له مصداقيته : « نحن نتمنى كل النجاح للأتراك ، لكن بعيداً عنا فمرارة العلكلة تتجمع فى آخرها » (١٨) .

وبالرغم من أن كثيراً من المصريين تعاطفوا ، بلا شك ، مع الموقف العثمانى فى أواخر ١٩١٤، إلا أن هذا التعاطف لم يترجم بما يكفي على المستوى العملى. وأيا كانت الأسباب المحددة ، فإن دعماً مصرياً واضحاً للمجهود الحربى العثمانى ، خلال المراحل المبكرة من الحرب ، لم يجد تجسيداً له. والتقديرات البريطانية للساحة المصرية الداخلية ، فى أواخر عام ١٩١٤ ، تؤكد على أن مصر « تنعم بالطاعة والهدوء » بعد اندلاع الاشتباكات الأنجلو عثمانية ، وأن « المسألة الدينية .. لا زالت ساكنة » وأن «الهدوء التام .. لازال سائداً » بالرغم من الحرب وإعلان الحماية على البلاد (١٩) . وبدلا من أن تنقلب على البريطانيين ، شاركت الوحدات المصرية المتمركزة على القناة، بهمة ، فى صد الهجوم العثمانى الذى وقع فى فبراير ١٩١٥. (٢٠) وخلف الخطوط ، لم تشهد المدن المصرية أية هبات معادية للبريطانيين ، وربما يعود ذلك إلى أن التخطيط المصرى لنشاطات كتلك كان ينبغى أن ينتظر حتى يتحقق انتصار عسكرى عثمانى على القناة. (٢١) وقد تم اعتقال ونفى المزيد من المصريين إعوان العثمانيين بعد دحر الهجوم العثمانى على قناة السويس ، مما أدى إلى الحد من فاعلية النشاط الموالى للعثمانية فى مصر (٢٢) . والشاهد على استحالة ممارسة نشاط موال للعثمانيين ذو معنى ، فى عام ١٩١٥ ، هو اضطرار المواطن المصرى الشاب « عبد الرحمن عزام » ، الذى اشترك فى عام ١٩١٤ فى وضع الخطط الوطنية للمقاومة الداخلية ، إلى الهرب إلى ليبيا ، حيث شارك فى عمليات « السنوسى » فى الصحراء الغربية خلال عامى ١٩١٥ - ١٩١٦ (٢٣) .

وهناك أدلة قليلة على وجود نشاطات لصالح العثمانيين داخل مصر بعد ١٩١٥. فقد واصل العثمانيون وحلفاؤهم إرسال العملاء إلى مصر بغرض التخابر والتخريب ، لكن اعتقال البريطانيين للعديد من المصريين الموالين للعثمانيين حدّ كثيراً من إمكانيات النشاط المعادى للبريطانيين (٢٤) . ومن الواضح أن الهجوم العثمانى الثانى على دفاعات قناة السويس، فى أغسطس ١٩١٦ ، لم يرافقه توقعات أو مجهودات للقيام بنشاط معاد للبريطانيين داخل مصر. وكان للآمال المصرية فى التخلص من البريطانيين ، عبر وكالة العثمانيين، أن تتراجع منذ ذلك الوقت فصاعداً، بعد أن تغيرت مجريات الحرب وتقدم الحلفاء بهجومهم نحو فلسطين وسوريا . وبينما تؤكد التقارير البريطانية على أن « مصر لازالت هادئة تماماً ، ونادراً ما

يكون هناك داعياً للقلق » ، خلال الحرب العالمية الأولى، فقد ظلت تشير فى السنوات اللاحقة إلى تزايد سلبية التعاطف المصرى مع الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة(٢٥).

بالطبع ، لم تكن مواقف الزعماء السياسيين والجماعات السياسية المصرية تجاه الحرب وأطرافها متماثلة . فبحلول ١٩١٤ ، كان صدعاً فكرياً قد أصاب بالفعل الولاءات العثمانية/ الإسلامية ، بفضل تنظيرات حزب الأمة ، تلك الجماعة التى لم تكن تعير القضية العثمانية ، أثناء الحرب ، اهتماماً كبيراً . وفى الفترة ما بين نشوب الحرب الأوروبية فى أغسطس ، ودخول العثمانيين الصراع فى نوفمبر ، كان موقف صحيفة الحزب (الجريدة) هو أن مصر ليس أمامها من خيار واقعى سوى تأييد موقف بريطانيا فى سيطرتها على البلاد (٢٦) ، بل أن « أحمد لطفى السيد » المسؤل عن « الجريدة » ، منع مريده « محمد حسين هيكل » ، من التعبير عن موقفه الأكثر تحفظاً ، والذى يرى أن على مصر أن تتخذ موقف الحياد بين الحلفاء والقوات المركزية (٢٧) .وبصفة خاصة ، فقد انضم « لطفى السيد » إلى اقتراح رئيس الوزراء المصرى « حسين رشدى » ووزير الخارجية « عدلى يكن » بدخول مصر الحرب إلى جانب بريطانيا العظمى مقابل اعتراف بريطانيا رسمياً باستقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية . وبينما كان « رشدى » و « يكن » متحمسين للفكرة ، إلى حد تقديم العرض إلى البريطانيين على مسؤليتهما ، فإن البريطانيين لم يردوا بالإيجاب ، وماتت الفكرة (كما مات مشروع الاستقلال الرسمى لمصر الذى قدمه « لطفى» أثناء الحرب العثمانية - الإيطالية ، قبل ذلك بسنوات قليلة) (٢٨) .

من المحتمل أن تكون الرقابة العسكرية ، التى فرضت اعتباراً من نوفمبر ١٩١٤ ، قد حدّت مما يعبر عنه «لطفى» و «الجريدة» ، لكن المؤكد أن التوجه العلنى للصحيفة كان مؤيداً لموقف الحلفاء ، منتقداً للجانب العثمانى . وفى ديسمبر ١٩١٤ ، أشادت « الجريدة » بإعلان الحماية البريطانية على مصر باعتباره «انقلاباً عظيماً » ، وعبرت عن أملها فى أن يكون بشيراً بـ « مستقبل زاهر » للبلاد (٢٩) . وهى تقدم إلغاء السيادة العثمانية ، المترتب على ذلك ، باعتباره عملا غير معاد لمصالح مصر الحقيقية فى سعيها من أجل الحكم الذاتى، كما التزمت الصمت عند خلع الخديو « عباس حلمى الثانى » ، بينما امتدحت تنصيب السلطان « حسين كامل » محله. (٣٠) وعندما تقدمت الحملة العثمانية الأولى نحو مصر ، فى أوائل عام ١٩١٥ ، ازدرت «الجريدة» المسعى العثمانى ، وأكدت على العقبات التى تحول دون هجوم ناجح عبر صحراء سيناء ، وتنبأت بفشل الحملة عندما كانت تتعرض للصعاب أمام القوات البريطانية المتمترسة على قناة السويس (٣١) .

ويأتى أفضل تعبير عن طبيعة - وحدود - الولاء المصرى للعثمانية من خلال بحث مواقف ونشاطات أولئك الزعماء السياسيين المصريين الذين لم يخضعوا للسيطرة البريطانية أثناء الحرب . وهناك معلومات كثيرة متاحة عن اثنين من مثل أولئك الأفراد : « محمد فريد » زعيم الحزب الوطنى ، الذى نفى من مصر من ١٩١١ وحتى وفاته فى ١٩١٩ ، والخديو « عباس حلمى الثانى » ، الذى كان بالقسطنطينية وقت نشوب الحرب ، والذى رفض البريطانيون فى البداية التصريح له بالعودة إلى مصر ، ثم عزلوه عن الخديوية عند إعلانهم الحماية على مصر ، والذى قضى بقية حياته منفياً فى أوروبا . فبعد أن حرق البريطانيون جسورهما ، حاول كل من « فريد » و « عباس حلمى » أن يوجدا قضية مشتركة بينهما وبين العثمانيين والقوى المركزية . إلا أن علاقاتهما المتبادلة كانت عاصفة ، تسودها الشكوك وتعارض المقاصد من كل جانب . وإذا ما تعرضنا لتعاملات الرجلين أثناء الحرب ، من منظور مسألة الاتجاهات الوطنية المصرية خلال الحب العالمية الأولى ، فسنجد أنها تكشف عن نظرة غير أيديولوجية عند « عباس حلمى » ، وعن موقف ذرائعى عثمانى عند « محمد فريد » .

إن تحركات « عباس حلمى » تكشف عن اهتمام الخديو السابق الشديد بوضعه الشخصى . وبالرغم من أنه تعاون ، فى الأصل ، مع المجهود الحربى التركى وأصدر النداءات إلى المصريين كى يدعموا القوات العثمانية فى تحريرها لمصر من السيطرة البريطانية، إلا أن علاقته مع السلطات العثمانية ساءت ، مع نهاية عام ١٩١٤ ، وغادر القسطنطينية ليقضى معظم سنى الحرب بأوروبا الوسطى (٣٢) . ومن هناك تعامل مع أطراف مختلفة : مع العثمانيين ، لترتيب عودته إلى أراضيهم وتحديد دوره فى دعم مجهودهم الحربى ؛ ومع الألمان كى يتوسطوا له عند حلفائهم العثمانيين ، مقابل المساعدة فى المجهود الدعائى الألمانى ؛ ومع البريطانيين للتوصل إلى تسوية يضمن من خلالها ، على الأقل ، ممتلكاته الشخصية فى مصر؛ ومع الزعماء السياسيين العرب ، فى محاولة غير خافية لتأمين بديل ، فى آسيا العربية ، لما فقده فى مصر . إن اتصالاته مع العرب هى خير ما يكشف الطبيعة الشخصية المتصلة بالحكم ، لنشاطات الخديو السابق ، زمن الحرب . فبينما عرض خدماته ، فى ١٩١٥ - ١٩١٦ ، على البريطانيين لمساندتهم بإثارة تمرد معاد للعثمانيين فى الدول العربية (٣٣) ، نراه ، مع مرور الوقت ، يتوصل إلى اتفاق جديد مع العثمانيين ، ويعود إلى القسطنطينية ، فى ١٩١٧، ليعمل على تأجيج الشعور المعادى للبريطانيين فى أوساط العرب ، مقابل تعيينه « حاكماً » عثمانياً على الحجاز بدلا من الشريف حسين ، الذى أعلن تمرده (٣٤) .

كان هناك انقسام فى الرأى ، بين زعماء الحزب الوطنى فى المنفى ، حول الأفضلية بين اتجاه مصرى ضيق واتجاه عثمانى إسلامى أوسع . وكانت هناك مجموعة من الحزب ، يتزعمها الشيخ « عبد العزيز جاويش » (وهو غير مصرى الأصل) ، ذات نظرة عثمانية وإسلامية

أكثر منها مصرية ، تهتم بمتطلبات الجماعة الإسلامية ككل ، وترى مصر كجزء تابع للدولة العثمانية ، ولا تبالى بالوضع الاستقلالى العريق لمصر داخل الإمبراطورية (٣٥) . وعلى نقيض ذلك ، كان « محمد فريد » ، والملتفون حوله ، يؤكدون على حقوق مصر ومطالبها فى مواجهة الدولة التى تستبد بها وتهيمن عليها . وكان « فريد » نفسه أكثرهم شكاً فى نوايا نظام « تركيا الفتاة » تجاه مصر ، ويخشى عودة الحكم « الإستبدادى » العثمانى إلى مصر ، ويرى أن « تركيا الفتاة » تريد أن « تأكل مصر » (٣٦) . وعبر عن إحساس مصرى نموذجى بالتعالي على « الأتراك » العثمانيين ، مقرراً « أننا أكثر تقدما منهم » ، ومؤكداً على أن المصريين لن يقبلوا بإعادة فرض أى شكل من أشكال الحكم الأوتوقراطى العثمانى (٣٧) . وفى محاولة للحيلولة دون حدوث ذلك ، حاول « فريد » بإصرار ، فى اتصالاته مع الحكومة العثمانية ، خلال الحرب ، أن يحصل على ضمانات باستقلال مصر الداخلى مقابل إسهامه فى المجهود الحربى العثمانى. (٣٨) كما أعرب عن ترحيبه بالتفاوض مع البريطانيين من أجل الوصول إلى نفس الغاية . وخير ما يشير إلى ذرائعية اتجاه « محمد فريد » العثمانى أنه عندما أخذت إمكانية انتصار العثمانيين فى الحرب تتضاءل ، بدأ « فريد » التفكير فى ضرورة التقارب مع البريطانيين بقدر استعدادهم للاعتراف بالاستقلال المصرى الداخلى وإقامة نظام نيابى فى البلاد . وبحلول أغسطس ١٩١٦ ، وبرغم « اليأس » الناجم عن فشل الغزو العثمانى الثانى لمصر ، بدأ « فريد » وزملاؤه «كل يفكر فى أحسن طريق لاتفاق معهم [أى البريطانيين] على منح مصر الدستور » (٣٩) . وهكذا ، كان جوهر اهتمام زعيم الحزب الوطنى هو ما يمكن أن يحدث لبلاده كنتيجة للحرب ، أكثر من اهتمامه بمصير الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة .

مصر والثورة العربية (١٩١٦ -١٩١٨)

قرب منتصف الحرب ، أضافت الثورة العربية الموالية للحلفاء ، فى آسيا الغربية ، عنصراً جديداً على الأوضاع القومية المرئية فى الشرق الأوسط . ومن المؤكد أن الثورة العربية والحركة القومية التى كانت تمثلها لم تكن على صلة مباشرة بمصر ، التى كانت مستبعدة من حدود الدولة العربية المستقلة ، كما رسمها « حسين » شريف مكة فى مفاوضاته مع البريطانيين قبل الانتفاضة . ومن الجلى أنه لا « الشريف » ولا زعماء الحركة العربية الوليدة كانوا يضعون مصر ضمن طموحهم السياسى خلال سنوات تأجج الثورة ونجاحها الواضح ، فى الفترة ما ين ١٩١٧ - ١٩١٩ . لكن التحدى الذى طرحته الثورة على الإمبراطورية العثمانية وقيادتها السياسية - الدينية ، فرض على المصريين أسئلة جديدة تتعلق بكل من

سيدهم العثمانى وجيرانهم العرب .

وفى تقرير ، أعده السير « رونالد ستورز » خصيصاً لرصد رد الفعل المصرى الأولىّ تجاه أنباء الثورة العربية ، يؤكد على اندهاش المصريين من الظاهرة وعدم قدرة الرأى العام المصرى على استيعاب حدوث هبة عربية ضد الإمبراطورية العثمانية المسلمة . وقد سرت الشائعات فى الأوساط الثقافية تشكك فى حقيقة إعلان الثورة أو تقلل من حجمها ، معتبرة إياها مجرد مناورة من جانب شريف مكة للحصول على المزيد من الامتيازات المالية من البريطانيين ، بينما كان رد الفعل الشعبى ، كما رصده « ستورز » ، هو نوع من « الشك » فى مجرد التفكير فى ثورة عربية ضد العثمانيين (٤٠) . ويتضمن تقرير « ستورز » قدراً كبيراً من التشكك المصرى فى المغزى الواضح للهبة ، إلى جانب تصوير بعض المصريين لها باعتبارها المرحلة الأخيرة من الاضطرابات القبلية الدائمة التى تشهدها شبه الجزيرة العربية . وكانت العناصر الوطنية فى مصر ، على وجه التحديد ، معادية لقيادة الثورة ، وترى فى «الشريف حسين» « خارجاً على الخليفة ، وأداة طيعة فى يد الإنجليز » (٤١) وهى صورة للشريف كررها المصريون كثيراً فيما تلا من أعوام . وهناك تقييم ثان لرد الفعل المصرى ، يسجله « ستورز » بعد ذلك بأيام قليلة ، يرصد ، بتشكك ، تأييداً للثورة أكبر مما سبق أن أدركه فى الأصل ، ويعلن أن «قطاعاً كبيراً من الشعب المصرى يتعاطف مع الحركة » (٤٢) . لكن هذا التقرير أيضاً يؤكد على تشوش الرأى العام المصرى تجاه أخبار الثورة ، وينتهى بالتنبؤ بأن « الجانب الأعظم من الجمهور يأخذ موقف الترقب » (٤٣) .

واتسمت التعليقات الصحفية المصرية الأولى على الثورة العربية بمزيج من الشك ، مع مسحة من عدم الارتياح . وكانت التقارير الصحفية المصرية الأولية تؤكد ، إلى حد بعيد ، على تبرير لجوء العرب إلى الثورة ، أمام الرأى العام المصرى . وكان ذلك يتم من خلال تناول شرور الحكام العثمانيين وسابق عسفهم. وهكذا ، نرى الكثير من سياسات وأفعال القيادة الاتحادية (تركيا الفتاة) ، قبل وأثناء الحرب ، تصبح محل إدانة . قمعها للمشاعر القومية العربية فى الهلال الخصيب .. توجهها القومى التركى ومحاولتها المزعومة لتتريك شعوب الإمبراطورية .. إعدامها للزعماء العرب فى سوريا ولبنان .. وعداؤها الشديد للإسلام بصفة خاصة (٤٤) . وكانت مسألة الطبيعة اللادينية والمعادية للإسلام لتركيا الفتاة القاسم المشترك لمعظم المقالات الهامة، التى تعرضت، للثورة العربية فى منتصف عام ١٩١٦ . فالاتحاديون متهمون بمحاولة « تحويل الولاء الإسلامى عن مجراه الأصيل » الذى ظل قائماً على « أساس الانتماء القومى العربى » (٤٥) ؛ وأصبحت الرعاية العثمانية التركية للأماكن الإسلامية المقدسة مرفوضة أمام إهمال مصالح العرب (٤٦) ؛ وكان يُستشهد بأقوال المشايخ والعلماء المسلمين ، فى مصر وفى كل مكان ، التى تؤيد الثورة العربية (٤٧) . وانطلاقاً من أشكال

القمع المتعددة التى مارستها تركيا الفتاة ، فإن التمرد العربى له ما يبرره، كنتاج للسياسات العثمانية الحالية .. سياسات « التدمير ، والتقسيم ، والطرد » (الأخيرة إشارة إلى المأساة الأرمينية) ، أو كـ « نتيجة طبيعية لفساد الحكم التركى أو ، بتحديد أكثر ، فساد مبادئ الاتحاديين ، وطغيانهم ، وعسفهم ، ورغبتهم فى قتل الروح العربية وتتريك العرب » (٤٨) هكذا قُدمت الثورة العربية باعتبارها غير معادية للعثمانية أو الإسلام فى حقيقتها ، بل كنتاج حتمى وضرورى للانحرافات المعادية للعثمانية والإسلام من جانب النظام الفاسد الذى يسيطر على الإمبراطورية والخلافة .

وبشكل عام ، فإن الصحافة المصرية لم تهتم ، فى منتصف عام ١٩١٦ ، بقيام الحركة العربية قدر اهتمامها بأخطاء النظام العثمانى القائم . كذلك كانت الثورة العربية مسألة أقل اشتعالاً ، فى ذلك العام. فقد كانت تعامل كأحد تطورات الحرب الهامشية ، مقارنة بالأحداث الأكثر خطورة التى كانت تشهدها أوروبا فى ذلك الحين . وبالرغم من احتمالات تأثيرها فى مجرى الحرب ، إلا أن الثورة العربية لعام ١٩١٦ ، لم يكن ينظر إليها ، بالأساس ، كأحد التطورات الكبرى فى الصراع ولا كحدث يتصل بمصر اتصالاً مباشراً . ويوجز المندوب السامى البريطانى ردود الفعل المصرية تجاه الثورة بقوله : « أنباء [الثورة] تحظى ، بشكل عام ، بقليل من الاهتمام أو التعليق » (٤٩) .

ويبدو أن هامشية الثورة العربية ، بالنسبة لمصر والرأى العام المصرى ، قد استمرت طوال فترة الحرب . فعندما خشى البريطانيون ، أواخر عام ١٩١٦ ، من اقتراب الثورة من الفشل ، كانت تقرير مسئوليهم فى مصر ترى أن مثل هذا الإخفاق لن يؤثر على وضع البريطانيين فى مصر بأى صورة من الصور (٥٠) . ويرى تقرير مستفيض حول حول « مصر والحركة العربية » ، صدر فى صيف ١٩١٧ ، أنه ، باستثناء بعض « العرب العثمانيين » فى مصر ممن أيدوا الحركة وتلك العناصر «ذات الأصول التركية» بالبلاد ، التى كانت تعارضها ، فإن « الرأى العام المسلم فى مصر ككل ، ظل على موقفه اللامبالى تماماً من حركة الاستقلال العربى » (٥١) . وفى مارس ١٩١٨ ، عقد المسئولون البريطانيون بالقاهرة اجتماعاً لتحليل الموقف الراهن فى شبه الجزيرة العربية ، انتهوا فيه إلى عدم شعبية الثورة العربية فى مصر ؛ وفى سياق مناقشة احتمال تولي الشريف حسين (الذى أصبح ملكاً الآن) للخلافة ، لخص السيد « رجنالد وينجت » ، المندوب السامى، مشاعر المصريين تجاه خطوة كتلك بأنها «سوف تستقبل فى مصر ببرود، حيث أن حركة الشريف لا تحظى سوى بالقليل من التعاطف» (٥٢)

وفى غضون أسابيع قليلة من تمرده على العثمانيين ، طلب الشريف حسين إلى البريطانيين إرسال وحدات من الجيش المصرى لمعاونة محاربيه غير النظاميين من أبناء القبائل،

فى قتالهم ضد الحاميات العثمانية فى الحجاز (٥٣) . ويشي الرد الأولى لكل من البريطانيين والمصريين على طلب الشريف للمساعدة العسكرية المصرية بنفس خليط الحيرة والشك الذى اتسمت به المواقف المصرية المبكرة تجاه الثورة العربية . وتشير التقييمات البريطانية بقلق إلى وجود «مشاعر الولاء التركية [هكذا] داخل سلك ضباط الجيش المصرى، ونقص الحماس المصرى لمسألة القتال فى صحارى شبه الجزيرة مع قوات قبلية ، واحتمال عدم قبول تصرف كهذا [أى إرسال القوات] من جانب الرأى العام المصرى (٥٤) . وجاء طلب من وزارة « حسين رشدى» بتمويه أى مساعدة عسكرية مصرية لمتمردى شبه الجزيرة عن طريق إرسال قوات «متطوعة » فقط ، ترتدى الزى المحلى لا الزي العسكري المصرى (٥٥) . وفى النهاية أرسلت وحدات الجيش المصرى إلى الحجاز ، حيث خدمت فى الميدان ، خلال السنوات الأخيرة من الحرب . لكن من الواضح أنهم لم يشعروا فى أى وقت بكبير نسب لحلفائهم العرب فى شبه الجزيرة . ويسجل « ت . إ . لورانس » ازدراء العرب الأكثر تخلفاً ، من جانب القوات المصرية المساعدة للثورة العربية ، فيقول : «كانوا يقاتلون الأتراك ، الذين يكنون لهم مودة وجدانية، نيابة عن العرب ، الشعب الغريب الذى يتحدث لغة تتصل بلغتهم ، والذين يبدون ، فيما عدا ذلك ، مختلفين فى شخصيتهم ، أفظاظا فى معيشتهم » (٥٦) .

وفى سياق أحداث آسيا العربية ، يمكننا أن نلحظ فى مواقف الزعماء السياسيين المصريين من الثورة العربية ، شعوراً بالتباعد . فمن المؤكد أنه كان هناك تعاطف مجرد مع المظالم العربية والآمال العربية ، عبر عنها زعماء سياسيون مصريون . و«محمد فريد » ، على سبيل المثال ، كان يعتقد بأن مكائد عرب الهلال الخصيب ضد العثمانيين لها ما يبررها ، كرد على تصرفات نظام تركيا الفتاة المعادى للعرب ، والذى يعامل العرب « معاملة الكلاب»(٥٧). يشار كذلك إلى أن « سعد زغلول » نصح الضابط العربى الشاب « نورى السعيد .» بالعمل من أجل الثورة العربية ، مشيراً إلى من قاموا بمثل هذا العمل باعتبارهم روادا فى سبيل مستقبل عربى أفضل (٥٨) . لكن هذا التعاطف العرضى مع الحركة العربية ، من جانب بعض الساسة المصريين ، لا يعنى وجود أى صلة مصرية أو إسهام مصرى فى القضية العربية .

إن علاقة الزعيمين المصريين ، « عباس حلمى الثانى » و «عزيز على المصرى» - اللذين شاركا فى الأحداث العربية قبل الحرب - بالثورة العربية لم تكن علاقة حميمة بحال . فالخديو السابق ظل على اتصال بالزعماء العرب فى شبه الجزيرة ، من منفاه فى أوروبا ، خلال السنوات الأولى للحرب . وكان من بين صور اتصاله هذه ، مراسلاته مع الأمير فيصل ، ابن الشريف حسين ، فى عام ١٩١٥، وإرساله المبعوثين إلى الشريف نفسه عام ١٩١٦ (٥٩). لكن ليس هناك ما يشير إلى اشتراكه فى الثورة العربية فى ١٩١٥ ، ١٩١٦. وفى عام

١٩١٧، عندما توصل إلى اتفاق مع العثمانيين وعاد إلى القسطنطينية ، أو كل إلى «عباس حلمى » مهمة تحريض المتمردين العرب على فض تحالفهم مع القوى الحليفة . ومن الواضح أنه حصل ، من أجل تحقيق هذه الغاية ، على أموال كثيرة من الحكومة العثمانية ، مع وعد بتعيينه بصفة نهائية كنائب عثمانى على شبه الجزيرة العربية ، فى حال نجاحه فى استعادة العرب الى الحظيرة العثمانية (٦٠) . لكن ، على ضوء الحالة فى ١٩١٥ ، ١٩١٦ ، فلا دليل هناك على أن الخديو السابق قد نجح فى التأثير على اتجاه الحركة العربية خلال السنوات الأخيرة من الحرب .

أما صلة « عزيز على المصرى » بالحركة العربية ، أثناء الحرب العالمية الأولى ، فكانت أكثر مباشرة من صلة « عباس حلمى » ، لكنها تساوت معها تماماً من حيث خلوها من النتائج الإيجابية . فاشتراك « المصرى » المباشر فى الثورة العربية ، تم بعد وقت قصير من اندلاعها فى منتصف عام ١٩١٦. وقد عين رئيساً لأركان القوات الشريفية المسلحة فى سبتمبر ١٩١٦ ، حيث حاول ، من موقعه هذا ، أن يدرب وينظم قوات الثورة المتنافرة (٦١) . إلا أن خدمته فى صفوف الثورة العربية لم تدم أكثر من شهور قليلة. ففى مارس ١٩١٧ ، ترك خدمة الشريف وعـاد إلى مصر ، التى سرعان ما غـادرها إلى أسبانيـا ، حيث قضى الفترة الأخيـرة من الحرب (٦٢) . وهناك شكوك كثيرة تحيط بتوقف تعاونه النشط مع الثورة العربية . فرواياته اللاحقة تؤكد على عثمانية متخلفة وعداء للاستعمار .. رغبة فى الإحتفاظ ببعض الروابط بين العرب والسلطان / الخليفة العثمانى (وهى مسألة محل تساؤل على ضوء اقتراحاته المبكرة للبريطانيين بإقامة دولة عربية « مستقلة عن تركيا ») ؛ واعتقاده بأن الثورة لن تؤدى إلا إلى تمهيد الطريق أمام السيطرة الأوروبية على المنطقة ؛ ورغبته فى تحقيق تقارب بين العرب والأتراك يسمح بتحقيق آمال الطرفين (٦٣) . وتقدم المصادر البريطانية المعاصرة للأحداث تفسيراً ساخراً بعض الشىء لانشقاقه على الشريف حسين والثورة العربية . فمن الواضح أن « المصرى » نفسه سرعان ما استاء من عجز القوات العربية « واستحالة عمل شىء جاد مع الشريف وابنه » (٦٤). وسرعان ما أدى تحرره الواضح من الوهم إلى سريان الشائعات فى المعسكر العربى حول مطالبته بقيادة مستقلة عن البريطانيين ، بل واحتمال تفكيره فى التفاوض مع العثمانيين لإنهاء الثورة (٦٥) . وعلى الناحية الأخرى ، سرعان ما انتاب الخوف «الشريف حسين » - وربما كان لخوفه ما يبرره - لأن « عزيز بك لم يغير أهداف لجنته [التابعة للاتحاد والترقى] وربما نصّب نفسه مثل «أنور» (أو حتى يبيعهم للأتراك) » (٦٦). وأيا كان شكل العلاقة بين « المصرى » و « الشريف حسين »، فمن الواضح أن اشتراك «المصرى» فى الثورة العربية ، خلال الحرب العالمية الأولى، كان قصيراً ولم يسفر عن شىء .

وبرغم المشاركة التامة للمصرى فى الحركة القومية العربية ، قبل وأثناء الحرب ، إلا أن موقفه تجاه العرب كان أقل تطابقاً . فخلال حديث مطول مع السير « رونالد ستورز » ، فى أكتوبر ١٩١٦ ، عندما كان الاثنان فى الحجاز (٦٧) ، كان «المصرى» يميز بشدة بين «الأجناس العربية» الموجودة بمناطق مختلفة من العالم العربى . وهو يرى أن أهل بغداد هم «بالفعل أكثر الجميع تقدماً وذكاء» ؛ وأن السوريين « أقل ذكاء وشخصية » ؛ أما عرب طرابلس فهم متخلفون لكن لديهم إمكانية كبيرة للتقدم ؛ وفى شبه الجزيرة ، فإن عرب اليمن « يتفوقون كثيراً» على عرب الحجاز ، وربما كان السبب هو وجود أجيال توفر لها تغذية جيدة». وفى هذا التشخيص للجماعات العربية المختلفة ، فإن « المصرى » لا يكتفى بفصل المصريين عن غيرهم من العرب ، بل يوصى كذلك « بكل قوته ، بعدم ضم مصر إلى أى امبراطورية أو اتحاد عربى». وإذا كان تقرير « ستورز » يعكس بصدق آراء « المصرى » فى عام ١٩١٦، فهو يعتبر ، فى هذه الحالة ، مؤشراً على فصل مصر الجلى عن القومية العربية من جانب واحد من المصريين الذين شاركوا بعمق فى الحركة العربية الوليدة .

تصوير فني للمزاج الوطني الشعبي (١٩١٧ - ١٩١٨)

ينطبق النقاش السابق للشعور الموالى للعثمانية فى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى، فى المقام الأول ، على الزعامة السياسية للبلاد والقطاع المحدود من السكان الذى شارك فى حركاتها السياسية . وليس هناك سوى أدلة قليلة للغاية على مواقف الجمهور المصرى ، المسك عن الإفصاح عن رأيه ، تجاه الحرب أو أية مسائل سياسية أخرى . فقد ضمنت الرقابة البريطانية الا يجد الشعور الشعبى الموالى للعثمانية تعبيراً عنه فى الصحافة ؛ ومذكرات الشخصيات البارزة من المصريين لا تعلق على آراء الجمهور المصرى إلا بأكثر الصور عمومية؛ كما أن التقييمات البريطانية تركز ، فى المقام الأول ، على آراء النخبة أو الآراء المنمقة .

ومع ذلك ، هناك مصدر لاحق ، حاول ، بوعى ، استدعاء المزاج الشعبى للمصريين خلال الحرب ، والإمساك به . تلك هى رواية « بين القصرين » ، الجزء الأول من الثلاثية الروائية التاريخية التى كتبها « نجيب محفوظ » ، والتى تصور ، قصصياً ، حياة أسرة قاهرية منذ الحرب العالمية الأولى مروراً بالحرب العالمية الثانية . وبالاعتماد على ذكريات المؤلف الخاصة وكذلك بحثه المكثف خلال فترة الأربعينيات ، والاهتمام بالمواقف السياسية والحياة الشخصية لـ « عامة » المصريين ، يقدم تاريخ « محفوظ » الاجتماعى ، فى شكله الروائى ، نظرة نافذة للمستوى الأوسط من المجتمع المصرى ، ما بين الشريحة العليا ، المعلومة أفكارها وأفعالها من خلال كتاباتها ، والطبقات الدنيا ، التى لا تزال ردود أفعالها الشخصية

تجاه الأحداث غير معلومة (٦٨) .

تغطى « بين القصرين » ، التى تدور أحداثها فى الفترة الواقعة ما بين أكتوبر ١٩١٧ وإبريل ١٩١٩ ، السنة الأخيرة من الحرب العالمية الأولى والمراحل الاستهلالية للثورة الوطنية التى أعقبتها. وحسب رواية « محفوظ » ، فإن هوية المصريين من الطبقة الوسطى وولاءهم لم يكن محل تساؤل خلال المراحل الأخيرة من الحرب العالمية الأولى . فحتى نهاية الحرب ، كانت الإمبراطورية العثمانية ، والسلطان / الخليفة ، وممثل العثمانيين المخلوع والمنفى (الخديو عباس حلمى الثانى) ، بمثابة المقاصد الأولية لهذا الولاء . ولم يؤد الوجود البريطانى المكثف إلا إلى تدعيم التوجه المصرى نحوالإطار التقليدى ، المتمثل فى إمبراطورية / سلطان - خليفة / خديو . ولم يبدأ التحول المصرى الوطنى الواضح فى فهم الذات إلا عند نهاية « بين القصرين » .. أى فى عام ١٩١٩ ، حيث تشير الانتفاضة المعادية للبريطانيين ، فى مارس وإبريل ، إلى تقوض الإطار العثمانى - الإسلامى للهوية وحلول هوية مصرية محلية مكانها ، فى أوساط الطبقات الوسطى المدينية التى تصورها الرواية .

فى قلب المواقف السياسية لشخصيات الرواية يكمن الوجل النابع من مسألتين : إبعاد زعماء البلاد البارزين المعادين للبريطانيين خارج مصر ، والهزائم الواضحة التى حلت بالعثمانيين فى الحرب . ففى بداية الرواية تقريباً ، هناك مقطع يصور رد فعل الأسرة تجاه موت السلطان « حسين كامل » وتولية « أحمد فؤاد » ، فمنى الأم غير المسيَّسة (أمينة) تعبر عن أملها ، « ربنا قادر على أن يعيد إلينا أفندينا عباس » (٦٩) . ويقدم ابنها «فهمى» ، ذو الميل السياسى تعبيراً أكثر حماساً ، عن نفس الشعور عندما يتمنى « أن ينتصر الألمان وبالتالى الترك » فى الحرب ، وبهذا « تسترد الخلافة سابق عزتها ، وأن يعود [عباس و] محمد فريد إلى الوطن » (٧٠) ولا يزال الزعيمان الوطنيان «مصطفى كامل» و « محمد فريد » - أحدهما توفى والآخر فى المنفى - أبطال « فهمى » . فعندما يعلم بفسوق أبوه الشخصى ، كان الخبر ، بالنسبة له ، غير قابل للتصديق كما « لو كان قيل له أن محمد فريد خان رسالة مصطفى كامل وباع نفسه للإنجليز » (٧١) . إن « المهم » فى رأى « فهمى». هو « أن نتخلص من كابوس الإنجليزى ، وأن تعود الخلافة إلى سابق عظمتها فنجد طريقنا ممهداً » (٧٢) .

وحتى عندما تضع الحرب أوزارها ، فإن أسرة « عبد الجواد » لا تبتهج . وانتصار الحلفاء على القوى المركزية والإمبراطورية العثمانية يمثل لها خيبة أمل مريرة . فالهزيمة العثمانية بمثابة ضياع لكل آمالهم فى تأكيد سلطة السلطان / الخليفة وعودة «عباس حلمى» و « محمد فريد » إلى مصر . لقد أبعدت النتائج غير المواتية للصراع العسكرى إمكانية

تحرير مصر من النير البريطاني فى المستقبل القريب ؛ كما أنه بدون مساعدة الإمبراطورية العثمانية والخليفة ، تتضاءل إمكانية طرد البريطانيين من مصر (٧٣) . من ناحية أخرى ، فإن تضالا وطنياً مصرياً مستقلا ضد البريطانيين ، تعبيراً عن أمة مصرية منفصلة ، لم يخطر ببال أى من شخصيات الرواية . حتى « فهمى » ، الذى أصبح فى ١٩١٩ مؤيداً متحمساً للثورة المصرية ، والذى فقد حياته أثناءها ، لم يتخيل ، عند انتهاء الحرب فى أواخر عام ١٩١٨ ، قيام حركة وطنية مصرية مستقلة. وتشير تأملاته حول يوم الهدنة الى قوة الاتجاه العثماني، أثناء الحرب العالمية الأولى . « – غلب الألمان !.. من كان يتصور هذا ؟ ! .. لا أمل بعد اليومَ فى أن يعود عباس أو محمد فريد ، كذلك آمال الخلافة قد ضاعت ، لا يزال نجم الإنجليز فى صعود ونجمنا فى أفول فله الأمر » (٧٤) .

التطورات التي طرأت على القومية القطرية المصرية خلال الحرب

بالرغم من سيادة الولاء العثمانى على الرأى العام الشعبى المصرى خلال الحرب العالمية الأولى ، إلا أن هناك بعض التطور طرأ على الاتجاه الوطنى القطري المصرى البديل، الذى سبق أن دعا إليه « أحمد لطفى السيد » و « الجريدة » ، صحيفة حزب الأمة ، فى فترة ما قبل الحرب . وكان « لطفى » نفسه قد ابتعد عن السياسة المصرية مع بداية الحرب ، وعين مديراللمكتبة الوطنية المصرية، وتوقفت « الجريدة » عن الصدور، إلى الأبد، منذ يونيو ١٩١٥ (٧٥). لكن الاتجاه الوطنى للجريدة ظل حيا من خلال صحيفة جديدة ، بدأ صدورها فى مايو ١٩١٥، هى « السفور » . وبالرغم من أنها كانت تمثل اتجاهاً هامشياً فى ذلك الوقت، إلا أن النظرة التحديثية التى عبرت عنها هذه الصحيفة كان لها إسهامها فى مدرسة الفكر الوطنى القطرى ، التى قدر لها أن تسود بعد الحرب (٧٦) .

وتكتسب كتابات واحد من المثقفين المصريين ، هو « محمد حسين هيكل » ، التى سطرها إبان الحرب، أهمية خاصة فيما يتعلق بالمنظور الوطنى القطرى المصرى . ففى ١٩١٦، نشر « هيكل »، فى « السفور »، سلسلة مقالات حول التحديثى المصرى « قاسم أمين »(٧٧). شكلياً ، تبدو المقالات عرضاً لسيرة « أمين » ، أما على المستوى الأعمق فالمقالات تقدم تفسيراً جديد قوياً لأسس وطبيعة الجماعة المصرية . فهيكل يستخدم حياة «أمين » كنقطة بدء، ينطلق منها ليقدم نظريته حول العلاقة بين بيئة مصر والأمة المصرية ، والتى أثرت تأثيراً عميقاً فى القومية القطرية المصرية .

يرتكز تحليل « هيكل » لقاسم أمين والبيئة المصرية التى صاغته على عدة مقدمات منهجية . فهيكل يرى التاريخ وفق مفاهيم جماعية فى المقام الأولى ؛ كتطور لجماعات : أم ،

أجناس ، حضارات. وطبقاً لهذا الغرض ، فإن البشر هم حيوانات اجتماعية ، تجد إنجازاتهم تعبيراً عن نفسها من خلال أطر جماعية . من هنا ، فالمجتمع أو الأمة هو الموضوع الأنسب للبحث التاريخى . ولا يمكن فهم وتفسير منجزات الفرد إلا باعتبارها جزء ممثلا للإنجاز التاريخى الجمعى لمجموعته . فالفهم الصحيح للتاريخ هو رؤيته كدراسة للوحدات الحضارية القومية ، إلى جانب سير الأفراد (مثل قاسم أمين) الذين تتجلى قيمتهم فى تمثيلهم واستيعابهم للسيرة الجمعية . وصعود الملوك وسقوطهم ، وحروبهم وصراعاتهم ، ليست سوى تجليات خارجية ، عابرة ومتدفقة ، للحياة الجمعية لأممهم ، التى هى لب التاريخ وقوته الدافعة. وهكذا ، فإن التاريخ لا يتشكل بواسطة أفراد ، وإنما بفعل عوامل أكثر عمقاً ودواماً ، «طباعهم ، وعاداته ، ومعتقداتهم ، وأمانيهم » . « فالنظم ، والملوك ، والحروب » (٧٨) ، تتطور انطلاقاً من هذه الأنماط . الفرضية الثانية عند « هيكل » هى أن « البحث الموضوعى» فى الأدب ، والفن ، والفولكلور ، أو أى إنتاج آخر للخيال الإنسانى ، غير ممكن إلا من خلال الفهم الدقيق للبيئة المادية والاجتماعية / النفسية التى ولدت وتطورت فيها هذه الأشكال. فالعمل الفنى ، على سبيل المثال ، لا ينشأ فى عزلة فنية . إنه لا يتولد من داخل عالم الأفكار والتخيل الخاص بمبدعه ، ولا هو ثمرة لاستقلاله التام أو مبادرته الطليقة . فهيكل يعلن أن « من الخطأ دراسة العمل الأدبى كما لو كان إنتاجاً مكتفياً بذاته » (٧٩) . بل أن مبدعه ، وعالمه الفنى فى حد ذاتهما ، هما نتاج للمؤثرات المادية للبيئة ، والقوى الاجتماعية الخارجية . فهذه القوى تشكِّل كل من المبدع والإبداع على صورتها ؛ ومن هنا ، فإن الكشف عن « المصادر المجتمعية» و « البيئية الروحية » هى المفتاح لفهم العمل . لا المبدع ولا الإبداع يمكن فهمهما فى ظل العزل «التعسفى» لهما عن الإطار الكلى ، أو إذا حاول المرء إدراكهما من منظور المظهر المحدود لذلك الإطار وحده (٨٠) . وباختصار ، فإن دراسة البيئات الطبيعية، والاجتماعية ، والعقلية ، والظروف التاريخية ، والعادات والانفعالات التى تثيرها، هى - ولا شىء غيرها - الوسيلة الوحيدة لفهم مجمل النشاط الإنسانى ، بما فى ذلك الأدب(٨١) .

فى هذه المسلمات حول المجتمع اوالتاريخ ، التى يقدمها « هيكل » أثناء الحرب العالمية الأولى ، نلمح تأثراً جنينياً بنظريات «هيبوليت أدولف تين » (١٨٢٨ - ١٨٩٣) التاريخية. فهيكل يستشهد مطولا بأعمال هذا الفيلسوف والمؤرخ الأدبى الفرنسى اللامع ، ويصرح بعد ذلك بعقد من الزمان بأنه درس أعمال «تين» بعمق ، قبل أن يشرع فى كتابة سلسلة مقالاته عن أمين» (٨٢). إن منهج « تين يستحق الدرس ، لأنه يقدم مفتاحاً ، لا لفهم مفاهيم «هيكل » الوطنية الإقليمية فحسب ، وإنما لجانب كبير من الفكر الوطنى القطرى الذى ساد مصر خلال المرحلة الوطنية التى أعقبت الحرب كذلك .

كرد فعل للطابع الذاتى لرومانسية القرن التاسع عشر ، كان « تين » جبريا مطلقاً ، يؤمن بالسيطرة الكاملة للظروف الموضوعية على عالم الأفكار . فالتطور الإنسانى محكوم تماماً بالقوى الطبيعية الثابتة . وهذه القوى تشكل ، بصورة تلقائية وآلية ، السمات العقلية لكل من الأفراد والتجمعات الإنسانية . فلا الفرد ، ولا الجماعة ، يبدعون أفكارهم أو يتحكمون فى مسيرة تطورهم ، وإنما الطرفين أسرى القالب الذى يصوغهما، والذى ينعكس عليهما بالضرورة سماته . ولأن المسائل الاجتماعية والفكرية محكومة بظروف مادية ، يرى « تين » أن دراسة المجتمع والأفكار قادرة على الوصول إلى الدقة والإحكام الذى حققته العلوم الطبيعية . فقوانين التاريخ والأخلاق قابلة للإحصاء والقياس ، مثلها فى ذلك مثل البيولوجيا وعلم الطبيعة (٨٣) . من هنا ، فإن منهج « تين » لدراسة الشئون الإنسانية يدخل فى النهاية ضمن المدرسة الطبيعية (٨٤) ، وينادى بتطبيق طرائق وتقنيات العلوم الطبيعية على دراسة الثقافة والأدب والفنون ، وكافة منتجات الخيال الإنسانى .

وحسب فلسفة « تين » الجبرية ، فإن « العرق » ، و « الوسط » و « اللحظة » ، ثلاث قوى كبيرة تصوغ الثقافة ، والأدب ، والفن ، وأنساق العقيدة ، والمعايير الاجتماعية ، والمدارك الجمعية . والتحليل الكامل للعرق والوسط واللحظة ، الذى وضعه « تين » ، يؤكد على « كمال » و « موضوعية » إدراك الإنسان لمجمل السلوك العقلى لثقافته فى مختلف تجلياتها (٨٥) . ومفهوم « العرق » ، عند « تين » ، ليس بيولوجياً تماماً ، ولا حتى يغلب عليه ذلك ، ولا ينبغى ربطه بالنظريات العرقية اللاحقة . فالعرق عنده هو ما تدعوه «الهيجلية » Volksgeist ، هو روح أو عبقرية أمة بعينها (٨٦) . و « الوسط » ، عند «تين»، مفهوم محدد للغاية . إنه ، باختصار ، جماع الظروف الطبيعية (الفيزيائية) ، التى تولد فيها الأمة وتعيش .. بيئتها ، أو مزيج من الأرض ، والطبيعة، والمناخ ، والمؤسسات الاجتماعية ، الدالة على مكان محدد. (٨٧) أما « اللحظة » ، فهى عنده ، فى الحقيقة ، روح العصر (Zeitgeist) : المناخ العقلى الخاص للأفكار ، والمعتقدات ، والمثل السائدة فى لحظة من الزمن ، داخل وحدة جمعية (٨٨) . وعلى عكس العرق والوسط اللذان يصيبهما الثبات التام بمجرد تبلورهما ، فإن اللحظة متغيرة . ولكن ، بالرغم من تغير « روح اللحظة » من فترة لأخرى ، إلا أنها تمتلك كذلك قوة تراكمية ، فاللحظات المتعاقبة تتمازج فى كلية واحدة ، وهذه الكلية تشكل عاملا على جانب كبير من التأثير فى صياغة الحاضر والمستقبل(٨٩) .

لقد قبل « محمد حسين هيكل » بحماس كل جبرية « تين » الصارمة ومفاهيمه المحددة للعرق والوسط واللحظة ، كعوامل فعالة في صياغة التاريخ . وليس من العسير علينا أن ندرك لماذا أخذ «هيكل » بنظريات « تين » ، إلى ذلك الحد . ف« تين » زود « هيكل »

بنظرية اجتماعية شاملة ، قادرة على تقديم أسس « موضوعية » للحافز الذى يدفعه لوضع نظرية وطنية قطرية مصرية . وهو يستطيع الآن أن يفترض أن عرق - وسط - لحظة وادى النيل هى القوة الأساسية والوحيدة التى شكلت الأمة المصرية وشخصيتها المتميزة . وفوق ذلك، ومن خلال هذه الفلسفة ، كان بإمكان « هيكل » أن يوجد علاقة بين تفكير فرد مثل «قاسم أمين » والبيئة الخاصة لمصر . وهكذا ، كان بإمكانه إعلان العلاقة الحميمة بين أرض وبيئة مصر ، من ناحية ، وتكوّن روح أو « عقلية » مصرية محددة ، من ناحية أخرى .

وفى حديثه عن « قاسم أمين » ، يشرح « هيكل » خصائص نظريته الوطنية القطرية المصرية انطلاقاً من معادلة « تين » : العرق - الوسط - اللحظة (٩٠) . فيميز بين « الوسط الطبيعى » أو « البيئة الطبيعية » ، التى لم تكن سوى «الوسط » عند « تين » ، و«الوسط الاجتماعى » و « البيئة الاجتماعية » ، التى هى « العرق » عند « تين » (٩١) . وعلى الرغم من أن « الوسط الطبيعى » هو الذى يخلق الطبيعة الأساسية للأمة ومزاجها ، ف« الوسط الاجتماعى » هو الذى يشكل نسق الاعتقاد الخاص بها ، والمفاهيم والآراء السائدة فى مجتمع ما (٩٢) . يضاف إلى ذلك «روح العصر» ، التى كانت تستبدل أحياناً ب«الوسط الزمانى »، التى كانت تعنى، بالطبع ، « اللحظة » ، عند « تين » . ويقصر « هيكل » مناقشته لـ « روح العصر » على مناخ الرأى وأنماط التفكير ، التى سادت فى مصر خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وشكلت العالم الروحى لقاسم أمين وجيله . لكن « اللحظة » ، فى مشروع هيكل ، كانت أقل أهمية من « العرق » و « الوسط » ، وبذل جهداً أقل فى شرحهما (٩٣) .

ما هي البيئة الطبيعية المحددة لمصر ؟

يرى « هيكل » أن وادى النيل ينعم بمميزات مناخية - طبوغرافية لا تتوفر لأى بيئة أخرى . فوادى النيل، أولا، وحدة جيدة التحديد ، مكتفية ذاتياً ، ومعزولة . إنه كيان مستقل ، متحرر من المؤثرات الخارجية . وهو محاط من الغرب والشرق والجنوب بصحارى ضخمة ، تشكل حاجزاً فعالاً بينه وبين جيرانه . فالصحارى تعوق أى مؤثرات مناخية «خارجية » أو «أجنبية » يمكن أن تؤثر فى الظروف الخاصة به . وإلى الشمال ، يحدّ البحر المتوسط وادى النيل ، ويعزله عن المناطق المناخية الشمالية . ونهر النيل نفسه يقسم الوادى طولياً ، وهذا ، يعطيه شكله المنفرد : شريط طويل ضيق من الخضرة ، يتميز بتجانس كبير على طول امتداده ، يتناقض بشدة مع الأصفر المقفر للصحراء على جانبيه .

لقد أدت العزلة الجغرافية شبه الكاملة لوادى النيل ، وجريان النهر العظيم الأبدى فى

وسطه ، إلى ظروف مناخية متفردة . وبفضل الحماية ضد التقلبات المفاجئة للطقس ، التى يوفرها له موقعه واستواء أرضه ، وقلة التناقضات الطبوغرافية ، ينعم وادى النيل بمناخ معتدل ، ومريح ، مسترخ . والغياب شبه التام للأمطار والثلوج وكذلك التقلب القليل نسبياً للحرارة من موسم لآخر ، يضاعف من « هدأة السكون ». (٩٥) وهذه البيئة الطبيعية والمناخية المتفردة، كما يؤكد « هيكل » ، تعود إلى آلاف السنين . وقد انعكست الطبيعة الثابتة على سمات حيوانات ونباتات الوادى . فنباتات وحيوانات الوادى ، تعكس بأمانة سمات انسجام تلك الطبيعة ، وتناغمها الداخلى ، واعتدالها ، وفوق كل ذلك «هدوءها» ، وخير تعبير عنه هو كلمة السكون (٩٦) . إن الطبيعة تشكل الحياة فى وادى النيل . والانسياب الهادىء لمياه النهر ، وفيضانه القابل للتنبؤ والانحسار ، يعزز ويؤكد على الإيقاع المعتدل للحياة فى وادى النيل . النهر يكسر خشونة الصحراء ، وإلا استحال الوادى إلى برية جافة وقاسية . إنه ينشر مزاج صفاء ورقة ونزوع للخير وجلال كامل فى ربوع أراضى مصر المستقرة(٩٧). والأهم من ذلك هو أن «هيكل» يرى كذلك أن الأبعاد الإنسانية لمصر تتسم بنفس تلك الصفات الهادئة. فالمصريون ، فى نمط حياتهم ، يشرقون بالسكينة والهدوء التى تشرَّبوها عن وسطهم الطبيعى (٩٨) . ويلخص « هيكل » الاتجاه الرئيسى فى تحليله للوسط الطبيعى المصرى بالتأكيد على أن : «هذا الوسط هو الذى أحاط بمن نزل وادى النيل من قرون القرون وهو الذى خلق الموجودات والناس ممن عاشوا فيه . ولم يؤثر فيه الناس ولا الموجودات إلا أقل تأثير » (٩٩) .

لكن «هيكل» كان حريصاً كذلك على التأكيد على أن بيئة وادى النيل التى لا مفر منها لها جانبها الأقل صفاء . فانسجام عناصرها ، التى يعزز بعضها البعض ، يفرض على كل شىء داخلها الوحدة ، والامتثال ، والإنصياع لذات النمط العام . بمعنى أنها تستعبد الحيوان والنبات ، وكذلك الإنسان ، فى ظل نظامها الصارم التماثل . أما تلك الأشياء التى رفضت القبول بتماثل حياتها والامتزاج فى التناغم الذى تفرضه ، واختارت العصيان وانتهاك النظام الذى أرسته عبر آلاف السنين ، فقد حل بها الدمار والطرد من وادى النيل (١٠٠) .

ماذا عن الوسط الاجتماعى ، أو « العرق » أو volksgeist الخاص بمصر ؟ .

هنا أيضاً كان « هيكل » مقتنعاً بأن « لسكان وادى النيل مميزات خاصة امتازوا بها منذ القدم . مميزات فى أنظمتهم الجسمية ومثلها فى أنظمتهم الأخلاقية والعقلية » . وفوق ذلك، فإنه « هو الذى خلق الموجودات والناس ممن عاشوا فيه » (١٠١) . من هنا ، فالصلة بين الوسط الطبيعى والوسط الاجتماعى هى صلة بين المبدع وإبداعه . ومن المحتم أن الهدوء والاعتدال ، الذى يميز البيئة الطبيعية لوادى النيل ، قد ترك بصمته على التكوين الفكرى

الوجدانى للشعب المصرى ، وعلى طباعه وأخلاقه وثقافته (١٠٢) .

ويرى « هيكل » أن الهدوء والاستقرار الملحوظ قد طبع الشخصية القومية للمصريين بطابعه الواضح. ففى الصورة ، البعيدة عن التملق ، التى يرسمها لأهل بلده ، نجد أن سلوكهم يتسم بنفس الاتجاه نحو الاستسلام والإذعان الذى نراه فى العالم الطبيعى لمصر . وأكثر ما يدهش ويثير الأسف هو غياب أى رغبة فى التغيير والتقدم ، من جانب المصريين . وأهل وادى النيل ، فوق ذلك ، يخلدون الماضى ، ويمجدون تواصل الأجيال ، ويخضعون للعادات والتقاليد التى انتقلت إليه عن أسلافهم ، خضوعاً تاماً . التواصل ، لا التغيير ، هى القيمة الأسمى لحياتهم . وحتى عندما تتغير الأحوال إلى الأسوأ ، وتحدق بهم القلاقل السياسية أو الضغوط الاقتصادية ، يحاول المصريون الإبقاء على طريقة حياتهم القائمة . فبدلا من السعى إلى التغيير ، يتعلمون العيش على القليل ، يستخرجون من بيئهم الحد الأدنى الذى يسمح لهم بالبقاء ، وينتظرون ، فى صبر وسلبية ، زمناً يأتى بالأفضل (١٠٣).

ويرى « هيكل » أن هذه السمات التعسة للشخصية القومية المصرية ، هى التى تفسر فتور المصريين تجاه السياسة وعدم مشاركتهم فيها . فالتغيرات الكثيرة للنظم ، التى شهدتها مصر عبر آلاف السنين ، وصعود حكم وسقوط آخر لم يمس أهل البلاد على الإطلاق . والمصريون لم يفكروا فى الاشتراك فى أى نظام ، أو التورط فى صراعاته . ومن رأى « هيكل » أن جميع حكام مصر ، سواء الفراعنة أو من أتوا بعدهم ، لم يكن بينهم « أحد من سكان الوادى الصميمين » (١٠٤) . وكما أنهم لم يروا مصلحة فى إسقاط حاكم قديم ، فهم يبدون قبولا طوعيا بنير حكم جديد ؛ وبنفس الطريقة لا يكترثون ، على الإطلاق ، بكل ما يتعلق بالإدارة السياسية والتنظيم . فإذا ما انتصر طامع فى السلطة وأصبح حاكماً ، فإن المصريين يخضعون لسلطانه ، وعلى الفور ، وتلقائياً ، يتلقى تفويضاً منهم بالحكم (١٠٥).

لكن حتى الحكام أنفسهم كانوا خاضعين .. لوادي النيل . ودائماً ما كان « هيكل » يتعجب من القوة الجبارة لبيئة مصر . فليست الجماهير المصرية وحدها هى التى خضعت لسلطانها ، وإنما ارتبطت بها مصائر الحكام والنخب كذلك . فحكام مصر ، الذين جاء معظمهم من خارج البلاد ، سرعان ما وجدوا أنفسهم خاضعين للوسط الطبيعى والإطار الاجتماعى السائد . وقد استوعبت تلك البلاد جميع الغزاة الذين قدموا إلى البلاد ، وفقد خلفاؤهم ، بالتدريج ، سماتهم الأولى واكتسبوا السمات المميزة لوادى النيل . ويتضمن هذا تشربهم للاتجاه السائد بالخضوع لحياة السكينة والدعة . وهنا ، كما يصرح « هيكل »، يكمن تفسير عدم تحدى القوى السياسية ، التى نادراً ما كان يطاح بها ، لخلفائهم (١٠٦) .

كان « هيكل » على قناعة بأن لب الشخصية القومية المصرية يكمن فى « الاستسلام

الطبيعى الموجود فى النفس المصرية » (١٠٧) . وهذه الصفة الغالبة تصبغ «كل ما دخل إليها من الأخلاق والعقائد» (١٠٨) . وقد امتد أثرها من عالم السياسة إلى عالم الثقافة والدين فجعل الديانات المتعددة التى قدمت إلى مصر تكتسب الملامح الصارمة والقدرية للمحيط المصرى . إن المزاج الجمعى المصرى ذو نزوع لا يقاوم نحو القضاء والقدر . والقوى « الخارجية » وكذلك المؤثرات والحكام الأجانب الذين قدموا إلى مصر ، لم يفشلوا فشلا تاماً فى تغيير هذا الملمح القوى فحسب ، بل أن خضوعهم له يقدم دليلاً قاطعاً على أن هذه القدرية قد تأصلت فى أعماق الشخصية الجمعية المصرية بشكل يستعصى على الانتزاع (١٠٩) .

لقد قادت مكتشفات « هيكل » ، حول البيئة الطبيعية المصرية والشخصية القومية ، الرجل ، بوضوح ، إلى موقف متوازن . وهو موقف ساد ، إلى حد كبير ، فكر الوطنيين القطريين ودعاة التحديث المصريين ، الذين شاركوه جانباً كبيراً من نظرته ، خلال العشرينيات . فهو ، من ناحية ، كان معجباً وفخوراً ، بصورة واضحة ، بالصلابة والتحديد الجيد والمتفرد ، الذى تتسم به الشخصية القومية المصرية على الصورة التى تشكلت بها فى بيئة وادى النيل . ومع ذلك كان « هيكل » ، الوطنى ، ومكتشف « الروح » القومية ، وواضع الصورة الجمعية المصرية الجديدة ، إيجابياً تجاه الشخصية القومية للمصريين . فلأن الشخصية المصرية فذة ، وظاهرة مستقلة جيدة التحديد ، فهى تصلح لأن تكون أساساً لهوية قومية مصرية فريدة .

ولم يكن من اليسير على « هيكل » المعتدل والإيجابى (بالمعنى الكونتى - نسبة الى الفيلسوف اوجست كونت) والمصلح ، أن يقبل بالنتائج التى توصل إليها . فقد كان على علم تام بمثالب وعوائق تلك الشخصية القومية ، ويوجه نقده إليها . ولكن ، فى مجرى نقاشه ، لم يستطع أن يقدم لها الكثير ؛ من هنا ، كانت النغمة التشاؤمية التى رافقت تقديمه للدور الذى لعبه « قاسم أمين » وغيره من المثقفين التحديثيين ، بما فيهم هيكل نفسه ، فى المجتمع المصرى (١١٠) .

إن المعضلة التى واجهت المثقفين المصريين ، من أمثال « هيكل » ، كانت عصيّة على الحل إلى حد كبير . وباختصار ، فإن نفس الشخصية المصرية ، الذى كان « هيكل » متحفزاً لاكتشافها وتحليلها ، من أجل إثبات تفردها ، كانت تمثل عائقاً فى سبيل نهضة المجتمع المصرى وتحديثه . والحقيقة أن « هيكل » - بل وحتى أقرب حوارييه - سرعان ما أدرك أن مهمته ، كمكتشف لتفرد الشخصية القومية المصرية ، كانت أبسط بكثير وأكثر جاذبية من عمله الآخر ، غير المحمود وشبه المستحيل ، لتحسين وتغيير تلك السمات القومية ، التى كان يعتقد هو ، كوطنى قطرى ، بأنها تبلورت عبر آلاف السنين .

وفى مقالاته التى كتبها زمن الحرب ، وضع « محمد حسين هيكل » جانباً كبيراً من أسس الاتجاه القومى القطرى المصرى ، الذى قدر له أن يسود فى مصر كنتيجة للتغيرات المؤثرة ، التى شهدتها مصر بعد الحرب .. ولا يقلل انتماؤه لتيار الأقلية فى ذلك الوقت من جدّة وأهمية أفكاره . فمن الوجهة الفكرية الصرف ، قدم « هيكل » ، من خلال استيعابه ونشره لمنهج « هيبوليت تين » حول الحتمية البيئية ، بعداً جديداً تماماً للقومية القطرية المصرية . لقد ترك مفهوم « تين – هيكل » للقومية القطرية بصماته على منظور العقيدة المصرية فى العشرينيات ، حيث بلغت أكثر صورها وضوحاً . وفى نظرته إلى المثقف كمصلح اجتماعى ، يناط به مهمة تزويد أمته بصورة جمعية للذات أكثر جدة وصحة، فإن « هيكل » يعتبر ، كذلك، نموذجا للدور النضالي الذي لعبه كثير من المثقفين المصريين في فترة ما بعد الحرب. فالنموذج الذى قدمه ، سواء على مستوى الأفكار أو الدور ، فى ظل ظروف الحرب العالمية الأولى الأقرب إلى السرية ، سرعان ما أصبح الملمح الأساسى للنشاط الفكرى للقومية القطرية المصرية.

الفصل الثاني
ثورة ١٩١٩ وما أعقبها:
تمجيد القومية المصرية

شهدت مصر أولى ثوراتها « الحديثة » ، عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة . وبعد أن بدأت فى ١٩١٨، بمناورات سلمية من جانب السياسيين المصريين لإلغاء الحماية البريطانية الى أعلنت آنذاك ، تصاعدت فى ١٩١٩ ، إلى احتجاج واسع وعنف موجه ضد الوجود البريطانى فى مصر . وقد أعقب ثورة ١٩١٩ ، سنوات ثلاث من المفاوضات الأنجلو - مصرية المعقدة ، بهدف التوفيق بين المصالح البريطانية الاستعمارية والأمانى المصرية . وتم التوصل ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، إلى قرار منقوص يتضمن إعلاناً بريطانياً من جانب واحد لاستقلال مصر وإقامة ملكية برلمانية ، من ناحية ، مع استمرار الوجود السياسى والعسكرى البريطانى، من أجل حماية المصالح البريطانية ، من ناحية أخرى .

فى المقابل ، لم تكن ثورة ١٩١٩ المصرية ، إلى حد كبير ، ثورة بالمعنى الكلاسيكى للكلمة . فقيادتها تنتسب ، فى جانب كبير منها إلى النخبة الأهلية المصرية (وإن كانت تنتمى إلى الشريحة الريفية الأحدث ، أكثر من انتمائها إلى العنصر ذو الأصل العثمانى ، الذى سيطر على الحياة السياسية خلال القرن التاسع عشر) (١) . لقد كانت الثورة ظاهرة سياسية فى المقام الأول ، فهى لا تهدف إلى التغيير الاجتماعى - الاقتصادى للبنية الطبقية، وبالتالى لم تنجزه (سرعان ما قُمعت الهبات الفلاحية لعام ١٩١٩ ، ولم تتكرر ؛ وكان الهدف الاقتصادى الرئيسى الذى يسعى الوطنيون إلى تحقيقه هو إقامة قطاع رأسمالى مصرى مواز للقطاع الأجنبى ، الذى كان يسيطر على الاقتصاد فى ذلك الحين) (٢) . والأهم من ذلك ، أنه حتى منجزاتها السياسية كانت قاصرة على تحقيق قدر أكبر من الاستقلال (وليس الاستقلال التام) عن بريطانيا العظمى ، التى ظلت محتفظة بكل من القوات العسكرية فى البلاد ، والتأثير فى الشئون المصرية . ولكن بالنسبة لكثيرين من المصريين الذين شاركوا فى ثورة ١٩١٩ ، كانت تلك القيود غير ذى أهمية ، أو مؤقتة . وكان المصريون ، فى ذلك الوقت ، يعتبرونها ثورة حقيقية .

وبالنسبة لنا ، فإن أكثر ما يهمنا فى ثورة ١٩١٩ ، هو طبيعتها الإقليمية التى لا لبس فيها . فخلال الثورة ، كانت بيانات وأفعال زعمائها تعبر عن كيان مصر كأمة تاريخية ،

وعن حقها فى الاستقلال السياسى التام . وعلى نفس المنوال ، كانت أقوال وأفعال زعمائها تتجاهل كل من النقطة البؤرية البديلة الأقدم للولاء السياسى المصرى - أى الرابطة الدينية ، التى كانت تتجسد سابقاً فى الإمبراطورية العثمانية - والبديل المحتمل الأحدث للولاء ، والمتمثل فى ظهور الحركة القومية العربية .

وهناك ثلاثة عوامل أثرت ، بصفة خاصة ، فى الاتجاه القومى الإقليمى الذى ميّز الثورة المصرية فى ١٩١٩ . أولها ، الخلفية الأيديولوجية لقيادة الثورة ، أى الوفد ، فزعامة الوفد ، خلال سنواتها الأولى ، جاءت ، بالأساس ، من قدامى الأعيان ، الذين ارتبطوا ، خلال فترة ما قبل الحرب ، بحزب الأمة ومفاهيمه حول علمانية وانفصالية القومية المصرية . و « سعد زغلول» نفسه كان عضواً بحزب الأمة قبل الحرب ، كما أن خمسة من بين الأعضاء السبعة المؤسسين للوفد كانوا على صلة به ؛ وتضم تلك المجموعة « أحمد لطفى السيد » ، المنظّر البارز لحزب الأمة وللقومية القطرية (٣) . كذلك فقد استمر الوفد فى اتجاهه ذو النزوع المصرى ، الذى توصل إليه قادته قبل الحرب. على النقيض ، كانت مشاركة الحزب الوطنى ، الذى كان يتزعم الاتجاه العثمانى - الإسلامى قبل الحرب ، محدودة . فبسبب انقسامه التنظيمى ونفى زعمائه ، فيما بين ١٩١٠ - ١٩١٥ ، وضم الوفد السريع للمتبقى من قيادته ، لم يلعب سوى دور محدود فى الإثارة التى أعقبت الحرب مباشرة ، وتضاءل دوره فى السياسة المصرية خلال الفترة البرلمانية (٤) .

لكن الميول السابقة لا تكفى وحدها للحكم على سطوة المثال الوطنى الإقليمى عقب الحرب . كذلك فإن هناك عوامل جديدة ساهمت فى انتصار العقيدة المصرية بعد الحرب، ودفعت المزيد من المصريين ، بما فيهم الموالين السابقين للعثمانية من أتباع الحزب الوطنى، إلى قبول الأفكار الوطنية القطرية لحزب الأمة القديم والوفد الجديد . وهنا يظهر عاملان يكتسبان أهمية كبرى . أكثرها وضوحاً ، وربما رسوخاً ، هو النتيجة التى انتهت إليها الحرب العالمية الأولى . فهزيمة الإمبراطورية العثمانية فى ١٩١٨ ، وما ترتب عليها من تحولها إلى نظام عميل للحلفاء فى ١٩١٩ - ١٩٢٠، قضى ببساطة على الخيار العثمانى كبديل واقعى وممكن أمام المصريين . وكما كان الحال بالنسبة للرعية العثمانية السابقين ، بمن فيهم الأتراك أنفسهم ، لم تترك الهزيمة العثمانية أمام المصريين من بديل سوى تبنى مفاهيم وخيارات قومية وعلى أسس جديدة .

وكان العامل الجديد الثانى هو شعبية مفاهيم السلطة الشعبية وحق تقرير المصير الوطنى ، التى سادت مع نهاية الحرب العالمية الأولى . فقد اكتسبت مثل تلك الأفكار قوة دفع جبارة بفعل تطورين شهدتهما السنوات الأخيرة للحرب : الثورة الروسية فى عام ١٩١٧،

التى جاءت تبشر بإنهاء أوضاع ما قبل الحرب الاستعمارية ، وخطب الرئيس الأمريكى «وودرو ويلسون » فى ١٩١٨، التى تضمنت الأساس النظرى لنظام دولى جديد . كانت هناك رطانة جديدة حول سيادة الأمة وحقها الذى لا ينازع فى تقرير مصيرها ، تجتاح العالم فى ١٩١٨ . وبحلول ربيع ١٩١٨ ، كان الاتجاه واضحاً أمام السير « مارك سايكس » (وهو نفسه المدبر لواحدة من أكثر الاتفاقيات الاستعمارية السرية من الطراز القديم، التى وقعت أثناء الحرب) :

« إن قبول المحكومين ، وكذلك قبول العالم ، لأى شكل من أشكل النفوذ أو السيطرة الأجنبية على شعب حر ، لهو أمر ضرورى ... لقد أدى ذهاب « كيرنسكى » ومجىء البلاشفة إلى ظهور خلافات حادة فى الشئون الدولية . وصوت الرئيس « ويلسون » الآن هو المهم ، ولن يكون للأفكار التى تتعارض مع خطبه تأثيراً كبيراً فى مؤتمر السلام » (٥) .

ويرغم الوهم البادى فى تلك التوقعات ، كأساس لتحقيق الاستقرار الفعلى لعالم ما بعد الحرب ، إلا أنها وجدت مشاركة واسعة فى مناطق عديدة كخطوط مرشدة للبنية التى نجمت عن الحرب . وفى مصر ، قاد مفهوم حق تقرير المصير الوطنى المصريين إلى الاعتقاد بزوال كل من الوضع العثمانى القديم ، القائم على الولاءات المتعددة القومية ، وكذلك السيطرة الاستعمارية ، التى تتعارض مع فكرة حق تقرير المصير ، فى عالم ما بعد الحرب المفترض فيه أن يقوم على أساس المبادىء الويلسونية . وكان من شأن اللغة الويلسونية ، التى ترفض أى شكل من الأشكال الاستعمارية المتجاوزة القومية أن تشجع على الاعتقاد بأن قيام حكم مصرى مستقل جديد ذو سلطة شعبية ، يمكن أن يلقى قبولاً فى أوضاع ما بعد الحرب(٦).كان اتجاه ثورة ١٩١٩ ، النابع من العقيدة المصرية ، واضحاً منذ اجتماع ١٣ نوفمبر ١٩١٨ الشهير ، بين المندوب السامى ، سير « ريجنالد وينجت » والزعماء المصريين الثلاثة (سعد زغلول وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى) ، والذى ظل يعتبر فى المخيلة الوطنية، بداية الثورة . وبالرغم من أن المحادثات ، فى جانب كبير منها ، لم تركز على إلغاء الحكم البريطانى بقدر تركيزها على تخفيف قبضته ، إلا أن الزعماء المصريين كانوا يفكرون فى مصر كوحدة متحررة من أى تبعية قومية خارجية . فوينجت يخبرنا بأنهم يؤكدون على أن « مصر ربما كانت أقدم بلد فى التاريخ » ؛ وأن المصريين « أصحاب ماض مجيد ، وأبدوا أهليتهم لحكم أنفسهم » ؛ وأن « من العدل والحق ... أن يناضل كل شعب يحترم نفسه من نفسه من أجل نيل استقلاله الوطنى » (٧) .

وما كان ضمنياً فى ١٣ نوفمبر ، سرعان ما أصبح صريحاً . فطبيعة الحركة الوفدية التى تبدّت فى أواخر نوفمبر ١٩١٨ ، كانت تعكس اللغة الويلونية الجديدة حول السلطة

الشعبية وحق تقرير المصير الوطني . فهى تستمد سلطتها من « إرادة شعب مصر » وتهب نفسها للنضال من أجل « استقلال مصر استقلالاً تاماً » . وهو ما ينفى أى إمكانية لتبعية خارجية لمصر (٨) . وفى أوائل ديسمبر ، قرر الوفد السعى إلى تدويل المسألة المصرية ، عن طريق مناشدة قوى الحلفاء المنتصرة للوقوف إلى جانب استقلال مصر ، والمشاركة المصرية فى مؤتمر السلام ، الذى عقد بعد الحرب ، فى باريس ، فى أوائل ١٩١٩ .

وهذه المحاولة ، لحصول مصر على تصريح لحضور مؤتمر السلام ، تتضمن فهماً لمصر باعتبارها وحدة قومية مستقلة تماماً ، الأمر الذى يعطيها حق المشاركة فى تشكيل عالم ما بعد الحرب ، شأن الوحدات القومية الأخرى التى دعمت المجهود الحربى للحلفاء (٩) .

ويجيء أول تنظير شامل ، من جانب الوفد الجديد ، للتفرد المصرى التاريخى وتميزه القومى ، فى بيان حول أمانى مصر القومية ، أعدته الحركة فى يناير ١٩١٩ ، لتقديمه إلى مؤتمر السلام (١٠) . وفى القسم المخصص لطبيعة مصر وشعبها ، يبدأ البيان بالتركيز على اتجاه البلاد الحالى نحو التغريب ، إلى حد الاستشهاد بالقول الشهير المأثور عن الخديو إسماعيل ، بأن مصر ليست من أفريقيا وإنما أصبحت جزءاً من أوروبا ، ويضفى البيان على شعب مصر شخصية قومية خاصة ومتفردة ، تتسم بالذكاء والجدية والاعتدال ، وقدرة ملحوظة كذلك على استيعاب تلك العناصر الأجنبية التى وفدت الى البلاد ، عبر تاريخها الطويل . وهو يرى أن سكان مصر الحاليين يشكلون « سلالة واحدة ومتفردة ، تسم تماماً أجسادهم وعقولهم وطباعهم » . وانطلاقاً من هذه السمات التاريخية المنسجمة وتميز الأمة المصرية ، والحق الطبيعى لجميع الأمم فى الاستقلال ، كانت مطالبة الوفد للجماعة الدولية ومؤتمر السلام باستقلال مصر التام . إن النظرية الوليدة حول تميز الشخصية القومية المصرية وتفردها ، المتضمنة فى هذه الوثيقة الوفدية لعام ١٩١٩ ، تبين مدى تأثر الحركة ، حتى فى الشهور الأولى من كفاحها الوطني ، بمفاهيم القومية المصرية القطرية ، التى ظهرت قبل الحرب العالمية الأولى والتى عززتها الحرب وما أسفر عنها من نتائج .

لم تكن رؤية المصريين كـ « سلالة واحدة متفردة » مجرد تركيبة نظرية يتبناها الوفد . فقد وجدت تعبيراً ملموساً عنها فى محاولة الحركة الواسعة والناجحة لتوحيد جميع سكان البلاد .. الأغلبية المسلمة والأقلية القبطية ، فى إطار حركة وطنية مصرية ، صريحة فى علمانيتها . ومنذ بدايته كحركة منظمة ، فى شتاء ١٩١٨ - ١٩١٩ ، ضم الوفد فى قيادته كل من الشخصيات المسلمة والقبطية البارزة (١١) . وقد اتسمت ثورة مارس وإبريل ١٩١٩ ، بالتعاون المسلم - القبطى الكامل خلال المظاهرات المعادية للبريطانيين ، بما فى ذلك ظهور

الزعامات القبطية واليهودية (*) فى الاجتماعات التى شهدتها الأزهر ، والتى شابها القليل من التوتر الطائفى بين سكان البلاد (١٢) . فمن المؤكد أن الاحتجاج والتظاهر الوطنى تخلله، من حين لآخر ، هجوم من جانب الفلاحين أو الغوغاء على الأقليات ، وبصفة خاصة الأقباط، فى بعض المناطق الريفية ، والطائفة الأرمنية فى حضر مصر (١٣). لكن ، على المستوى الأيديولوجى ، أثبتت الحركة الوطنية المصرية، باعتبارها بؤرة شاملة فى مواجهة العدو الخارجى ، قدرتها على توحيد الطوائف الدينية المصرية المختلفة فى نضال وطنى مشترك .

وخلال السنوات الثورية ، فى أوائل العشرينيات ، واصل الوفد توحيد المسلمين والأقباط فى إطار حركة وطنية مشتركة. فخطب زعيمه ، « سعد زغلول » ، كانت تستبعد إمكانية تأثير الاختلافات الدينية ، أو أية خلافات أخرى ، بأى صورة ، على نضالهم الوطنى، ويؤكد ، فى المقابل ، على « وحدة الهلال والصليب » فى الوفد (١٤) . وقد استمر الأقباط يحتلون مكانة بارزة فى قيادة الحركة ووسط كوادرها ؛ فمن بين الزعماء الستة الذين نفوا مع «سعد زغلول» إلى سيشيل ، فى ١٩٢١ ، هناك اثنان من الأقباط ، كما كان هناك أربعة منهم من بين كوادر الوفد السبعة الذين حكم عليهم بالإعدام فى نفس العام ، بسبب أنشطتهم المعادية للبريطانيين (١٥) . وعند وضع مسودة الدستور المصرى ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، عارض زعماء الحركة من الأقباط مسألة الانتخاب المنفصل للأقباط ، وفضلوا اشتراك جميع المصريين فى عملية انتخابية واحدة (١٦) . وعلى الرغم من أن الشقاق سرعان مادب فى حلبة الانتخابات السياسية ، بدءاً من منتصف العشرينيات وما تلاها ، إلا أن انصهار الاختلافات الدينية فى إطار حركة وطنية علمانية مصرية واحدة ، لسنوات قليلة ، تظل حقيقة واقعة ، إلى حد كبير .

الثورة المصرية والإمبراطورية العثمانية

كان تحقيق «الاستقلال التام» لمصر هو أبرز أهداف الثورة المصرية ، بعد الحرب . وكان الشعار يعني ، بالنسبة للمصريين ، رفض أى شكل من أشكال القيود الرسمية ، داخلية أو خارجية ، حقيقية أو رمزية ، على السيادة المصرية وحق مصر فى تقرير مصيرها . ولم تكن أقل مكونات ذلك الاستقلال التام ، المطالبة بالإنهاء الكامل للعلاقة بين مصر والإمبراطورية العثمانية ، التى دامت قروناً .

كان الوفد ، بالطبع ، هو التنظيم السائد فى ثورة ١٩١٩ ، ولا ريب فى سعيه لإنهاء

---

* لم تشر أى من المراجع التاريخية المتصلة بتلك الفترة إلى مساهمة يهودية متميزة. (المترجم).

كافة آثار الارتباط العثمانى . وميثاق الوفد ، الذى أعد فى نوفمبر ١٩١٨ ، يحدد هدفه الرئيسى فى تحقيق الاستقلال التام للبلاد ، ولا يأتي على ذكر أى ولاء خارجى. والتوكيل الذى حصل عليه من الجماهير المصرية فى شتاء ١٩١٨ - ١٩١٩ ، والذى يستمد منه سلطته ، يشير إلى « استقلال مصر » باعتباره هدف الحركة (١٧) . وفى بياناته الرسمية التى تعرضت لمسألة علاقة مصر بالدولة العثمانية ، كان الوفد يصر على أن الحرب العالمية الأولى قد أنهت أية صلة لمصر بالدولة العثمانية . وكانت الحركة ، فى أحد جوانبها ، تبرر الاستقلال المصرى على أرضية ويلسونية ، فهى تطلبه لأن مصر وحدة وطنية متجانسة وجيدة التحديد، و « لأن الاستقلال حق طبيعى لكل الأمم » (١٨) . يضاف إلى ذلك أنها كانت تستند ، فى مطالبتها بالاستقلال ، إلى حجج تاريخية ؛ فمصر تناضل ، منذ القرن التاسع عشر ، من أجل التحرر من السيطرة العثمانية ، ولم يمنع البلاد من الحصول على استقلالها فى أرض المعركة ، إلا تدخل القوى الأوروبية فى ١٨٤٠ - ١٨٤١ . ومن المنظور العملى ، فإن الحرب الحالية « قطعت الصلة الأخيرة التى كانت تربط مصر بتركيا » ، عندما أعلن البريطانيون الحماية على مصر، فى عام ١٩١٤ (١٩) . ومن رأى الوفد ، أن مصر قد تحررت فعلياً من السيطرة العثمانية فى عام ١٩١٤ ، وحيث أن مبدأ ويلسون الخاص بحق تقرير المصير يرفض فرض حكم أجنبى على شعب رغم إرادته ، فلا الإمبراطورية العثمانية ولا بريطانيا العظمي يستندان ، فى سيطرتهما على مصر ، إلى أساس شرعى (٢٠) .

وفى النهاية ، يضيف الوفد إلى حججه الشرعية حقيقة أن خليفة الإمبراطورية العثمانية نفسه، أى دولة تركيا، يتخلى عن أى ادعاء حول سيادته على مصر. وأثناء مؤتمر «لوزان» ، الذى ناقش معاهده السلام النهائي بين تركيا والحلفاء ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، صرح مندوبو الوفد (غير الرسمى) بأنه مادام أسلاف تركيا من العثمانيين هم الوحيدين الذين كانوا يتمتعون بسيادة على مصر ، معترف بها دولياً ، فإن تخلى تركيا عن ذلك يعنى أن «مصر والسودان أصبحا ، قانوناً ، دولة تتمتع بالاستقلال التام والكامل » (٢١) .

لقد تبنت التنظيمات السياسية الأقل شأناً ، والتى قامت خلال الأعوام من ١٩١٩ - ١٩٢٣ ، الاتجاه الوطنى القطرى للوفد ، وسارت على نهجه . وهكذا ، نرى « الحزب الديمقراطى المصرى » ، القصير العمر ، الذى تكون فى أوائل العشرينيات ، يجعل المبدأ الأساسى فى برنامجه هو العمل من أجل « استقلال مصر ، داخلياً وخارجياً » ، ولا يشير ، بأية صورة من الصور ، إلى الرابطة العثمانية السابقة ، ويقدم تعاون مصر ، فى إطار منظمة دولية من أجل إقرار السلام العالمى ، باعتباره الصلة الخارجية الوحيدة التى يمكن أن تقبلها مصر (٢٢) . أما « الحزب الاشتراكى المصرى » ، الذى تأسس فى ١٩٢٢ ، والذى أبدى ميلا دولياً أكبر يتماشى مع توجهه الاشتراكى ، فهو يتعهد بالعمل على تحرير كافة الشعوب

المضطهدة من الاستعمار ؛ لكنه كذلك يعتبر هدفه الأول تحرير « وادى النيل بالكامل » . ويمكننا أن نفهم عدم تضمن برنامجه لأية إشارة إلى الإمبراطورية العثمانية (٢٣) . أما أكثر التنظيمات - التى تشكلت فى الفترة من ١٩١٨ - ١٩٢٣ - أهمية ، بعد الوفد ، فهو «حزب الأحرار الدستوريين » ، الذى تكون فى أكتوبر ١٩٢٢ . وكان لهذا الحزب كذلك اتجاها قومياً قطرياً ، يحدد « العمل على إتمام استقلال مصر الحقيقى » باعتباره المبدأ الأول فى برنامجه ، ويتجاهل ذكر أى ارتباط خارجى لمصر ، عثمانياً كان أو غيره (٢٤) .

إن أكثر ما يثير الدهشة فى انتصار المفهوم الوطنى القطرى خلال ثورة ١٩١٩ ، هو موقف الحزب الوطنى بعد الحرب . فبالرغم من تزعم رجاله لفكرة ارتباط مصر بالإمبراطورية العثمانية ، نراهم ، بعد الحرب ، يعتبرون الرابطة العثمانية شيئاً لا وجود له وعديم القيمة . وعلى الرغم من وجود واحد على الأقل من رجال الحزب البارزين ، هو « مصطفى الشوربجى» ، ظل يدافع عن استمرار ارتباط مصر بالعثمانيين ، إلا أن معظم أعضاء الحزب كانوا يتبنون، فى ١٩١٩، آراء تنطلق من حق تقرير المصير الوطنى ، ويدعون إلى «الاستقلال التام » لمصر والسودان (٢٥) . ومنذ إبريل ١٩١٩ ، كان موقف الحزب الرسمى ، كما قدم إلى مؤتمر السلام بباريس، هو أن ادعاء العثمانيين بالسيادة على مصر لم يعد له أى معنى بفضل تطورات الحرب ، ومن ثم فإنه ينبغى الاعتراف بمصر والسودان كدولة كاملة الاستقلال (٢٦) . وفى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، كان موقف وفد الحزب الوطنى ، الذى توجه إلى مؤتمر «لوزان » ، هو المطالبة بـ « الاستقلال التام لوادى النيل بكامله » ، وتبرير ذلك المطلب على قاعدة نفس المقولات شبه التاريخية ، التى استخدمها الوفد من أن مصر ظلت تناضل قرابة القرن من أجل التحرر من السيطرة العثمانية ، وكادت تحقق ذلك فى عام ١٨٤٠ ، لولا التدخل الأوروبى ؛ وأن كل من العثمانيين والقوى الأوروبية قد اعترفوا ضمنياً بوجود أمة مصرية فى الفقرات العديدة الخاصة بالاستقلال المصرى ، التى أقرتها الجماعة الدولية منذ منتصف القرن التاسع عشر ؛ وأن تخلي تركيا الحالي عن أى ادعاء بالسيادة على مصر يؤكد على أن مصر متحررة تماماً من أي رابطة خارجية (٢٧) . ويشهد تخلي الحزب الوطنى ، فى مرحلة ما بعد الحرب ، عن الرابطة العثمانية على الطبيعة الذرائعية الجزئية لولائهم العثمانى السابق ، وإلى أى مدى غيرت الحرب من الوسط الدولى الذى عاش فيه المصريون .

على العموم، يمكننا أن نري في مصر شعوراً بالولاء للعثمانية بعد الحرب أقل مما كان سائداً قبلها. ومن الملامح الجديرة بالملاحظة في النشاط السياسي للزعماء المصريين ، أثناء الثورة ، الغياب الواضح لعلاقة مباشرة أو تعاون مع الحكومة العثمانية . والتقارير البريطانية تتحدث عرضاً (بشكل غامض) ، عن استمرار الشعور العثمانى ، أو عن إثارة « تركيا الفتاة » للنشاط المعادى للبريطانيين ، لكن أكثر التقييمات البريطانية المدروسة ، عن الحركة

الوطنية المصرية ، فى أواخر ١٩١٨ وأوائل ١٩١٩ ، تخلص إلى أنها تتجة بالأساس نحو تحقيق أهداف مصرية أكثر منها عثمانية ، وأنها « وطنية بكل معنى الكلمة » وأنها «معادية لكل من البريطانيين ، والسلطنة ، والأجانب » على حد سواء (٢٨) . ولا تشير أى من المصادر البريطانية أو المصرية ، حول ثورة ١٩١٩ ، إلى أى نوع من الاتصال المباشر بين الوفد والحكومة العثمانية (التى كانت هى نفسها تحت السيطرة الفعالة للحلفاء بعد الحرب) . وعند وصول « وفدهم » إلى باريس فى إبريل ١٩١٩ ، أكد زعماء الوفد علناً على الطبيعة الوطنية المصرية الصرفة لحركتهم، وإنكار أى صلة بـ « تركيا الفتاة »، السيئة السمعة (٢٩) . ويبدو أن الشيء نفسه قد حدث بالنسبة للعلاقة بين الوفد والحركة الوطنية التركية ، التى ظهرت في الأناضول ، فى أوائل العشرينيات ، حيث انعدم التعاون بينهما . وفى ١٩٢٠ ، لم يكن بمقدور « لورد اللنبى » أن يجد دليلا على صحة ما نشرته بعض التقارير الصحفية عن وجود صلات مالية بين الحركتين الوطنيتين ، المصرية والتركية . وفى ١٩٢٢ ، قوبلت زيارات ممثل الوفد والحزب الوطنى ، فى مؤتمر لوزان ، لأنقره بالبرود من جانب الحكومة التركية الجديدة ، التى رفضت تأييد التصريح للمصريين بحضور محادثات السلام (٣٠) .

ويبدو أن المصريين لم يبدوا كبير اهتمام بمصير صاحب السيادة السابق ، أى الإمبراطورية العثمانية . فالتقارير البريطانية حول الرأى العام المصرى فى ١٩٢٠ ، عندما كان الحلفاء يضعون الخطط لتقسيم الدولة العثمانية ، تشير إلى تضاؤل الاهتمام المصرى بالموضوع. وبالرغم من وجود بعض مجموعات فى مصر (الأرستقراطية القديمة بصلاتها العثمانية ، وطائفة المتدينين بتوجهها نحو السلطان / الخليفة العثمانى ، وعناصر الحزب الوطنى بروابطها السابقة بنظام تركيا الفتاة) ممن كان لهم اهتماماً أكبر من غيرهم من المصريين بمصير العثمانيين ، وعلى الرغم من أن الرأى المصرى ، بشكل عام ، لم يكن موافقاً على نوايا الحلفاء فى تقسيم الأراضى العثمانية ، فإن إدانة المثقفين المصريين لخطط الحلفاء «نادرا ما اتسمت بالحماس»، بالرغم من « تكرارها » (٣١) . لقد كان أكثر عوامل التأثير هى تلك المصفاة ذات التوجه المصرى التى يبدو أن معظم المصريين كانوا يرون عبرها التطورات العثمانية . وهكذا نرى أن علاقة خطط الحلفاء بوضع مصر الرسمى وإمكانية استمرار مصر فى دفع الجزية للدولة العثمانية، كانت محل اهتمام الرأى العام المصرى أكثر من اهتمامه بالمزايا الحقيقية لاستقرار أوضاع الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب (٣٢). ويمكننا أن نرصد التأثير المشترك لكل من الهزيمة العثمانية فى الحرب ، والمفاهيم الويلسونية، حول حق تقرير المصير القومى، من خلال تقرير بريطانى عن الرأى العام المصرى ، صدر فى ٢٠ يونيو ١٩٢٠. يقول التقرير : «من الواضح أن الشعور المصرى تجاه تركيا قد تضاءل كثيراً بفضل انتشار النظريات القومية الحديثة، وإدراك أن الإمبراطورية العثمانية لم تعد بعد قوة

عسكرية»(٣٣).

كان ظهور الحركة الوطنية التركية فى الأناضول ، فى عام ١٩٢٠ ، عاملاً إضافياً فى الموقف العثمانى بعد الحرب ، لكن يبدو أنه لم يغير من الرؤية المصرية للأحداث فى الإمبراطورية العثمانية الزائلة ، باعتباره أمرا ثانويا وهامشيا بالنسبة لما يحدث فى مصر. والتقارير البريطانية ، فى أواخر ١٩٢٢ ، حول رد الفعل المصرى تجاه انتصارات القوات الوطنية ، بقيادة « مصطفى كمال » ، تشير إلى تعاطف مصرى عام مع الحركة الوطنية التركية ، ولكن لا يوجد إحساس بإسهام مصرى مباشر فى الصراع التركى . لقد كان مصطفى كمال وحركته يحظيان بترحاب كبير فى مصر ، فى عام ١٩٢٢ . فقد أرسل المصريون خطابات التهنئة إلى الوطنيين الأتراك بمناسبة انتصارهم على اليونانيين (٣٤) ؛ وتكونت لجان مناصرة الكماليين فى الأزهر (٣٥) ؛ وكان مصطفى كمال نفسه يحظى بمديح الصحافة المصرية ، وقصائد الشعراء المصريين ؛ (٣٦) وبشكل عام ، لم يساور البريطانيون «الشك في وجود رضاء وحماس كبيرين للانتصارات الكمالية ، يسود [هكذا] جميع الطبقات » (٣٧) . بل أن هذا التعاطف مع الحركة الوطنية التركية لم يخفت عندما أطاحت الحركة ، فى أول نوفمبر ١٩٢٢ ، بالسلطان العثمانى ، لتكتب، عملياً، خاتمة الدولة العثمانية. فحتى بعد نهاية العهد العثمانى ، ظلت التقارير البريطانية تلاحظ وجود «قدر طيب من الحماس والدعاية للكمالية فى مصر» (٣٨) .والأهم من هذا الشعور المصرى المؤيد للكمالية ، فى أوائل العشرينيات ، هو التفسيرات المصرية لما كان يحدث فى الأناضول . ففى الأوساط المحافظة والمتدينة المصرية ، كانت الانتصارات الوطنية التركية تُقرأ من منظور إسلامى للغاية . فكثير من شعراء مصر البارزين يؤكدون على أن انتصار الوطنيين هو انتصار للمسلمين الأتراك؛ وكان «مصطفى كمال » نفسه يقارن بالأبطال المسلمين ، أمثال «خالد بن الوليد » أو « صلاح الدين» وانتصاراته العسكرية فى معركة « بدر » (٣٩)(*) . وعندما كان نضال الكماليين الشرس ضد السيطرة الغربية يتناقض مع تعاون نظام السلطان ، فى القسطنطينية ، مع الحلفاء ، بلغ الأمر بشاعر مثل « أحمد شوقى » ، الذى كان شديد الولاء للعثمانية قبل الحرب ، حد امتداح فضائل الوطنيين الأتراك ، مقارنة بالنظام العثمانى الفاتر الهمة ، وانتقاد عداء السلطان للوطنيين (٤٠) . وبالنسبة للزعامات الدينية ، مثل الشيخ « محمد شاكر » ، فإن ما كان يعنيها هو نجاح الأتراك كشعب مسلم ، فمصطفى كمال كان « قدوة لأربعمائة مليون من المسلمين » ، مقارنة بالسلطان العثمانى ، الذى خان الإسلام باستسلامه لسيطرة الحلفاء (٤١). بل إن الآراء التى عبرت عنها الأوساط الدينية فى مصر

* يرتبط اسم صلاح الدين الأيوبي بالحروب الصليبية (١٠٩٤ - ١١٨٤م) وخاصة معركة حطين التى حقق فيها نصرا كبيرا على الصليبيين. أما غزوة بدر فقد وقعت فى عام ٦٢٤م. (المترجم)

كانت أقوى ، وكانت تتوقع أن يواصل « مصطفى كمال » انتصاراته فى الأناضول بشن حرب دينية باسم البلدان الإسلامية الأخرى التى يحتلها الحلفاء (٤٢) . وهكذا ، فإن جانباً كبيراً من تعاطف المصريين مع الكماليين كان نابعاً من سوء فهم مؤداه أنه طالما كانت انتصارات الحركة الوطنية التركية انتصارا للمسلمين على معارضيهم غير المسلمين، فهى بشير خير للإسلام والمسلمين فى المستقبل .

لكن حتى فى الأوساط الدينية المصرية كان الدافع وراء الشعور الموالى للكمالية ، نابعاً، جزئياً ، من التوجه المصرى . وما تؤكد عليه التقييمات البريطانية المعاصرة حول الموضوع هو أن المسلمين المصريين جنحوا إلى تأييد الحركة الوطنية التركية ، فى ١٩٢٢ ، اعتقاداً منهم بأن « مصطفى كمال » سوف « يحرر مصر » من النير البريطانى (٤٣) . وتتوقع أحد السيناريوهات ، التى شاعت فى الأوساط الدينية المصرية فى ذلك الحين ، أن يتابع « مصطفى كمال » انتصاره فى الأناضول بإعادة فتح البلقان ، ثم يحرر سوريا من الفرنسيين ، ومن هناك « يغزو مصر ، ويدخلها كفاتح . وعليه ، فلا مدعاة للقلق من انتخاب البرلمان ، أو عودة «زغلول» ، لأن « كمال » سوف يفى بوعده [هكذا] بإعادة « زغلول » بنفسه » (٤٤) . إن هذه التوقعات البعيدة الاحتمال حول النوايا التركية ، إنما تشير إلى أن التأييد الذى ناله الأتراك فى مصر يجىء ، فى جانب منه على الأقل ، من اعتقاد المصريين بقدرة الكماليين على عمل شىء لصالح مصر نفسها .

الطبقة الوسطى المصرية بين العثمانية والعقيدة المصرية

ليست هناك قرينة واضحة بما يكفى للتدليل على مواقف معظم سكان مصر من الإمبراطورية العثمانية ، وانهيارها ، بعد الحرب العالمية الأولى . والتقديرات البريطانية للموقف الشعبى من العثمانيين بعد الحرب ، يشوبها التناقض . فأحد المراقبين البريطانيين ، من أصحاب الخبرة الطويلة بمصر ، يرى ، فى يناير ١٩٢٠ ، أنه بما أن « الهزيمة التركية كانت مرادفا لهزيمة دين المصريين ... فإن هزيمة الترك كانت مصدر استياء » ؛ ويتوصل تقرير بريطانى آخر ، صدر بعد ذلك بشهرين فقط ، إلى نتيجة نقيضة لذلك ، مؤداها أن الفلاحين المصريين كانوا « مختلفين » تجاه مصير الإمبراطورية العثمانية ، وهم ، بشكل عام ، « لا يتعاطفون مع الأتراك » (٤٥) . ليس هناك دليل مادى حاسم . فهناك تقارير تفيد بأن العلم العثمانى ارتفع فى بعض المناطق الريفية ، التى سبق أن شهدت الهبات المعادية للبريطانيين ، فى مارس ١٩١٩ (٤٦) ؛ لكن تحليلاً حديثاً للاضطرابات الريفية المصرية فى ١٩١٩ ، يرى أن الهدف الأساسى للنشاط الفلاحى كان موجهاً نحو تحقيق الاستقلال المحلى ، بل والمعادى

للدولة فى طبيعته ، أكثر من كونه موالياً صراحة للعثمانيين (٤٧) .

ويمكننا أن نستدل على المزاج الشعبى فى حضر مصر ، خلال ١٩١٨ - ١٩١٩ ، من خلال ذلك التصوير التفصيلى لحياة أسرة قاهرية ، الذي تتضمنه رواية « بين القصرين » . ورواية « نجيب محفوظ » استرجاع بسيط للماضى ، فيما يتصل بأساطير الوطنية ، من خلال أسرة من « عامة » المصريين . فأسرة عبد الجواد لم تكن مع الوفد منذ البداية ، ولا هى تبدى أى تأثر بالاتجاه الفرعونى ، الذى لم يظهر إلا بعد الثورة ، والذي كان يثير النفور فى ١٩١٨ - ١٩١٩ . والأكثر من ذلك ، أن شخصيات محفوظ تبدى قدراً كبيراً من القلق تجاه ظهور الحركة الوطنية ، بالإضافة إلى بقايا ولاء للوضع القديم المتمثل فى الإمبراطورية العثمانية والحزب الوطنى .

كان من الصعب على أعضاء الأسرة ، فى البداية ، قبول الحركة والزعامة الوطنية الجديدة ، التى ظهرت فى ١٨ - ١٩١٩ . فقد كانت حدود المعرفة « بزغلول » قليلة ، ناهيك عن رفاقه . وكانت مسألة عدم ارتباطهم سابقاً بالحزب الوطنى ، تقلل كثيراً من قدرهم فى نظر الأسرة . وكانت هناك شكوك حول نوايا واستقامة زعماء الوفد، فقد كان يشاع بأن «زغلول» هو بالفعل أداة بيد البريطانيين (٤٨) . وخلال المراحل المبكرة من ثورة ١٩١٩ ، استمر جميع أفراد الأسرة فى إعلان انجذابهم القوى نحو الأبطال الوطنيين لفترة ما قبل الحرب. وعندما سمعوا بزيارة « زغلول » و « عبد العزيز فهمى » و « على شعراوى » للمندوب السامى البريطانى ، فى نوفمبر ١٩١٨ ، يقارن « فهمى » ، الابن الأكبر ، بشكل تلقائى بين هذه المبادرة وسوابق الحزب الوطنى، ويمتدح « زغلول » ، لأنه لم يكن يعتقد أن أحداً من الزعماء المصريين يتمتع بمثل ذلك الإقدام ، بعد نفى زعامة الحركة الوطنية « وعلى رأسهم [زعيمهم] محمد فريد » (٤٩) . وعندما حزن الإبن الآخر ، « ياسين » ، لنفى « زغلول » ، فى مارس ١٩١٩ ، كان من المحتم أن يربط ذلك بنفى البريطانيين لزعماء الحزب الوطنى : «أمر محزن ، رجالنا جميعاً ، عباس ومحمد فريد وسعد زغلول .. مشردون بعيداً عن الوطن»(٥٠) . وخير تعبير عن القياس الثابت للزعامة الوطنية على فضائل وتضحيات الجيل السابق من الزعماء ، يقدمه « كمال » الإبن الأصغر للأسرة ، عندما نظر إلى صور « عباس حلمى » و « مصطفى كامل » و « محمد فريد » ، المعلقة بمنزلهم ، وعلق : « إنهم أجمل من سعد باشا كثيراً » (٥١) .

وأياً كانت تقلباتهم فى البداية ، فقد تركت ثورة ١٩١٩ ، فى النهاية ، آثارها على كل فرد من أفراد أسرة « عبد الجواد » ، إذ « لم يعد أحد يستطيع الإدعاء بأن الثورة لم تغير ولو وجهاً من وجوه حياته » (٥٢) . وقد اختلفت الاستجابة ، بوضوح ، من فرد إلى الآخر .

فى ناحية ، نجد الأم ، « أمينة » ، تعوقها نظرتها التقليدية للعالم عن الإحساس بالوطنية الحديثة . ولارتباطها بالزعامة الوطنية القديمة ، بسبب ولائها للإمبراطورية العثمانية ، وشكّها المترتب على عدم ارتباط الحركة الوطنية الجديدة بالخليفة ، فهى تشعر بأن أى نضال وطنى ضد البريطانيين الجبارين محكوم عليه بالفشل حتماً (٥٣). وهناك نمط آخر يتمثل فى إبنها (*) غير المسيِّس وغير المتدين ، « ياسين ». فبرغم تشككه فى البداية فى قدرات الوفد ، إلا أن النشاط الثورى الذى شهده شهر مارس ١٩١٩ ، يقوده إلى التعجب من قوة الأمة المصرية : « – ماكنت أتصور أن فى شعبنا هذه الروح المكافحة » (٥٤) . وهو يندهش لمشاعر « الوطنية المصرية الحقة » ، على ضوء خصامه السابق للسياسة ، ويقدم شهادة على قوة الموقف وقدرته على اكتساح حتى غير المشارك فى تياره العام : « وجدت نفسى فى بحر متلاطم من الناس وجو مكهرب من الحماس فما ملكت أن ذهلت عن نفسى واندمجت فى التيار كأشد ما يكون المرء » (٥٥) .

ويتجلى اختلاط مشاعر « العامة » من المصريين تجاه ثورة ١٩١٩ ، بأوضح ما تكون الصورة ، فى مواقف الأب ، « السيد أحمد عبد الجواد » . فهو وطنى غيور – من مشايعى الحزب الوطنى – منذ شبابه ، ومع نهاية الحرب تحطمت توقعاته الوطنية ، فمال إلى الإذعان للحكم البريطانى (٥٦) . لكن هذا الرجل ، أيضاً ، سرعان ما تجرفه أحداث ١٩١٨ – ١٩١٩. وشيئاً فشيئاً ، أصبح هو ورفاقه من متوسطى العمر ، من سكان بين القصرين ، يؤيدون الوفد («الباشوات ») ؛ وأصبح تطوره وتقدمه محور النقاشات اليومية ، التى يشهدها محل عبد الجواد ؛ وصار هناك قبول بزعماء الحركة الجديدة كورثة شرعيين لزعامة الحزب الوطنى القديمة ، وللرمز العثمانى « عباس حلمى » (٥٧) .

بعد عدة شهور من الهياج الوطنى ، وبحلول مارس ١٩١٩ ، أصبح السيد « عبد الجواد » وأصدقاؤه ، فى بين القصرين ، من العاطفين على الوفد . وهم يرون فى نفى البريطانيين لزغلول ورفاقه – « حتى الباشوات الكبار– « حدث مخيف » (٥٨) . وتعزز الأنباء المؤثرة عن إطلاق سراح الموفدين المنفيين ، فى إبريل ١٩١٩ ، من اتجاه « السيد » ، الوطنى المصرى . فهو ينجرف مع المظاهرات التلقائية التى عمت بين القصرين ، ويحل الحماس والترقب محل قلقه وتردده .. لقد « غار عهد الخوف والدماء ، أليس كذلك ؟ . سعد حر طليق ولعله فى طريقه الآن إلى أوروبا ، لم يعد بيننا وبين الاستقلال إلا خطوة أو كلمة ».(٥٩) .

---

* لم يكن «ياسين» ابنا لأمينة وإنما للسيد أحمد عبد الجواد من امرأة أخرى (المترجم).

انتهت « الثورة » ، وأصبح « السيد » الآن راغباً فى المفاخرة بنشاطات ابنه « فهمى » الوطنية ، والتى كان يعارضها فى الماضى لأسباب شخصية . ولم يكن يكتفى بمشاركة أصدقائه امتداح « وطنية » فهمى « وشجاعته » ، بل يصرح بأنه لو كان مايزال شاباً ، غير مثقل بمسئوليات منتصف العمر ، لأصبح هو أيضاً سنداً فعالاً للثورة .

إن أبرز ما فى ملامح الصورة التفصيلية التى قدمها « نجيب محفوظ » لردود أفعال الطبقة الوسطى المصرية تجاه ثورة ١٩١٩ ، هو التنافر بين الاتجاه الوطنى للنخبة السياسية المصرية والجمهور ، الذى كانوا يتحدثون باسمه . ففى المراحل الأولى من الثورة ، كانت الصفوة والجماهير تريد أشياء مختلفة للغاية ، وعندما رفضت قيادة الوفد الوطنية الجديدة ، عند انتهاء الحرب فى أواخر ١٩١٨ ، الارتباط بالعثمانية ، باعتباره أمر عديم الجدوى ، كان معظم المصريين لا يزالون يعلقون الآمال على الإمبراطورية والسلطان / الخليفة ؛ وبينما كانت الزعامة الجديدة بديلا سياسياً لعناصر ما قبل الحرب – الخديو والحزب الوطنى – فإن الجماهير كانت تود أن ترى فى الجديد امتداداً للقديم . ففى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، كانت هناك مسافة بين فهم الصفوة السياسية المصرية لما ينبغى عمله وبين ما تأمل الجماهير فى حدوثه . ولم يُنتزع غالبية المصريين من توجههم العثمانى التقليدى إلا بعد حوادث إبريل ومايو ١٩١٩ العنيفة ، التى أعادت قدراً من الانسجام بين نظرة الزعامة الوطنية وقاعدتها الشعبية المفترضة . وعلى الرغم من أن الهياج والتمرد الثورى ، فى عام ١٩١٩ ، قد دفع هؤلاء «العامة » من المصريين بعيداً عن ولاءاتهم العثمانية السابقة ، إلا أنه من الواضح أن ذلك كان استجابة لمبادرات النخبة السياسية .

مصر والقومية العربية بعد الحرب العالمية الأولى

مثلما رأى زعماء ثورة ١٩١٩ مصر منفصلة تماماً عن سلطانها السابق ، كذلك لم يروا أية صلة مباشرة بين حركتهم وبين الحركة القومية التى ظهرت فى البلاد العربية المجاورة . وعلى المستوى البرنامجى ، فإن بيانات وتصريحات الوفديين والحزب الوطنى ، والتنظيمات السياسية الأقل شأناً ، خلال المرحلة الثورية ، كانت تتجاهل ببساطة أى علاقة مباشرة بين مصر والحركة القومية العربية فى آسيا الغربية . وإذا ما ألقينا نظرة على بعض خطب « سعد زغلول » ، فسنجد أنه باستثناء الإشارات العابرة إلى المصريين باعتبارهم « أبناء للحضارة الفرعونية والحضارة العربية » ، أو الإطراء على مساهمة عرب مصر من البدو فى الحركة الوطنية ، فإن القائد البارز للثورة لا يعير انتباهاً سواء للبعد العربى لمصر ، أو لاحتمال وجود صلة بين القومية المصرية والقومية العربية (٦١) .

كذلك فليست هناك صلات عملية واضحة بين الحركتين الوطنيتين المصرية والعربية ، بعد الحرب العالمية الأولى. والوفد المصرى إلى باريس ، فى ١٩١٩ ، يرفض التعاون مع «جمعية الأمم الشرقية » الجنينية ، التى تشكلت وسط الوفود غير الأوروبية إلى مؤتمر السلام ، انطلاقاً من أن توكيل الشعب المصرى قاصر على تحقيق استقلال مصر (٦٢) . ويبدو أن الاتصال الرسمى الوحيد بين مصر والحركة القومية العربية لعرب آسيا ، بعد الحرب العالمية الأولى ، هو إرسال أحد ضباط الجيش المصرى للعمل كوزير للحربية فى حكومة الشريف بالحجاز ، خلال أعوام ١٩١٩ - ١٩٢١ . لكن هذا الاتصال كان من ترتيب البريطانيين ، واستمر حتى منتصف عام ١٩٢٠ فحسب ، عندما استقال الضابط من منصبه بسبب التوتر مع الملك حسين (٦٣) . ولربما كانت أكثر الصور تعبيراً عن ابتعاد مصر عن الشئون العربية، بعد الحرب العالمية الأولى، تلك التى رسمها السير « رونالد ستورز » للملك المنفى «فيصل»، ملك سوريا ، وهو فى طريقه إلى أوروبا عبر مصر ، فى ١٩٢١ فالملك لم يستقبل رسمياً ، سواء من جانب الحكومة المصرية أو الحركة الوطنية المصرية ، و « فى محطة القنطرة ، انتظر القطار جالساً فوق أمتعته » (٦٤) .

وفضلا عن عدم رؤيتهم لأى انتساب بين الحركتين الوطنيتين المصرية والعربية ، فى فترة ما بعد الحرب ، كان زعماء الوفد ، بصفة خاصة ، يعبرون عن شعور محدد بالتفوق تجاه عرب غربى آسيا ، وشعور كبير كذلك بالاستياء تجاه ميل قوى الحلفاء الواضح ، فى ١٩١٨ - ١٩١٩ ، لصالح العرب وضد القومية المصرية . وقد وضح ذلك منذ وقت مبكر ، فى ١٣ نوفمبر ١٩٨٨ ، فى اجتماع الزعماء المصريين مع « وينجت » ، عندما تحدث أحدهم بحدة قائلا بأن المصريين « يعتبرون أنفسهم أقدر كثيراً على حكم أنفسهم من العرب والسوريين وبلاد ما بين النهرين ، الذين منحتهم الحكومتين الإنجليزية والفرنسية حق تقرير المصرير»(٦٥) . وتكررت الشكوى مراراً خلال العام التالى ، عندما سُمح للمندوبين العرب بالذهاب إلى باريس ، بينما رفض الحلفاء الطلبات المصرية بنفس الخصوص . وهكذا ، كان هناك اعتقاد بأن مصر « تتفوق كثيراً » على مناطق مثل الحجاز وشبه الجزيرة العربية ولبنان (وكذلك على دول اوروبا الشرقية ، مثل اليونان والصرب ورومانيا) ، ومن المؤكد أنها جديرة بالتمثيل فى مؤتمر السلام (٦٦) ؛ وحضور وفد من الحجاز ، الهزيل والمتخلف ، لهو مبرر لتمثيل مصر « الأكثر تقدماً » في مؤتمر باريس (٦٧) . ويبدو أن التعبير المصرى عن الاستياء من المعاملة المنحازة للعرب كان أكثر من مقنع ، فالسير « رونالد جراهام » يرى ، فى إبريل ١٩١٩ ، أنه « مما لاشك فيه أن الكبرياء المصرى قد جُرح بغياب التمثيل المصرى فى مؤتمر السلام ، فى الوقت الذى يمثل فيه الهند الأسوأ ، وبدو الحجاز المنبوذين المكروهين»(٦٨) . وأخيرا ، فإن الوطنيين المصريين جعلوا من مسألة تفضيل عرب غربى آسيا ،

أحد قضايا الحركة الوطنية النشطة بعد الحرب العالمية الأولى ؛ فـ « هناك سبب آخر شجعنا ، هو الاعتراف باستقلال إخواننا فى الحجاز ، الذين يتحدثون نفس لغتنا ويعتنقون دين معظمنا . إن عرب الحجاز لم يسبق أن تمتعوا بالوجود السياسى المستقل مثلنا . فالحقيقة أنهم ظلوا ، لقرن من الزمان ، تحت سيطرتنا السياسية ... أليس من المنطقى أن نتوقع من الحكومة البريطانية ، على ضوء تأكيدات أعضائها المتكررة ، معاملة تتساوى ، على الأقل ، بمعاملتهم لعرب الحجاز ؟ » (٦٩).

وبرغم الاعتراف الواضح بالحجازيين كـ « أخوة » ، يشتركون مع المصريين فى اللغة والدين ، إلا أن العرض شكل واضح من أشكال الاستعلاء المصرى على عرب الحجاز ، واستياء واضح من ظلم تفضيل الأكثر تخلفاً على الأكثر تقدماً .

لم يكن الرأى العام فى مصر موحداً فى عدائه للحركة الوطنية العربية ، التى انتعشت فى الهلال الخصيب عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة . وبالرغم من أن استمرار الرقابة البريطانية على الصحف المصرية كان مقصوداً به ، بصفة خاصة ، مراقبة تلك المواد المتعلقة بالنشاطات الفرنسية ، فى سوريا ولبنان ، التى يمكن أن تتضمن هجوماً على حليف بريطانيا الفرنسى ، أو المجريات الإسلامية والعربية التى يمكن أن تؤدى إلى ارتداد غير ملائم داخل مصر ، فإن الصحافة المصرية كانت قادرة على التعليق ، « باعتدال » وبكلمات غير ملتهبة ، على الأحداث التى يشهدها الهلال الخصيب (٧٠) . وكان بروز رجال الدعاية السوريين اللبنانيين فى الصحافة المصرية ، فى ذلك الوقت كفيلا بأن يكون جانب كبير من التغطية متعاطفاً مع الأمانى الوطنية العربية وتطوراتها . وعندما وقع الصدام النهائى بين فرنسا والحكومة العربية فى دمشق ، فى صيف ١٩٢٠ ، تعاطفت معظم الصحف المصرية ، سواء التى يوجهها السوريون أو المصريون ، مع القضية العربية . واحتجت الصحف البارزة على التقسيم التعسفى والمتعنت للهلال الخصيب بين بريطانيا وفرنسا (٧١) ، وانتقدت استخدام فرنسا المتسرع للقوة ضد الوطنيين العرب (٧٢) ، وأعلنت استيائها من أن « سياسة حق تقرير المصير لا تطبق على الأمم الشرقية » ومن أن « للحرية قيود جغرافية وعرقية » (٧٣) .

لكن التعاطف الذى أبدته مصر تجاه القضية الوطنية العربية ، فى عام ١٩٢٠ ، كان له حدوده . وكانت الصحافة ذات التوجيه السورى هى التى تصدت للمسألة واهتمت بها الاهتمام الأكبر (٧٤) . فباستثناء مناشدات الصحف ذات التوجيه السورى ، من حين لآخر ، لإرسال المساعدات الطبية من مصر إلى سوريا (٧٥) ، فإن مصر ، على ما يبدو ، لم تر معنى للتورط فى الحوادث السورية ، أوكانت غير قادرة على التأثير فى مجرياتها ؛ ولا كان هناك اهتمام مصرى خاص بهزيمة الحركة الوطنية الموازية . وكما ترى التقييمات البريطانية فإن

الاحتكاكات الفرنسية العربية المسلحة ، التى شهدتها سوريا ، فى يوليو ١٩٢٠ ، « لم تثر كثير اهتمام خارج الأوساط السورية المحلية ، ولم تكن هناك محاولة جادة لإثارة المشاعر المعادية للأوروبيين ، رداً على ذلك » (٧٦) .

زعيم مصرى وحيد فقط هو الذى لم يشارك المصريين لامبالاتهم تجاه القضايا الوطنية العربية ، فى أعقاب الحرب مباشرة ، هو الخديو (السابق آنذاك) « عباس حلمى » .. نفس الرجل الذى كان ضالعاً فى المجريات السياسية لآسيا العربية ، قبيل الحرب . ففى أوائل العشرينيات ، أخذ « عباس حلمى » على عاتقه القيام ببعض التحركات لمد نفوذه الشخصى إلى آسيا العربية . وفى ١٩٢٠ ، عرض خدماته ، فى القسطنطينية ، على الحكومة العثمانية للتوسط بين العثمانيين والوطنيين العرب فى الهلال الخصيب . وليس هناك ما يشير إلى أن العثمانيين وجدوا فى العرض ما يستحق (٧٧) . وفى ١٩٢١ ، أقام - فى وقت واحد - علاقات سرية مع كل من الوطنيين العرب ، والفرنسيين ، والبريطانيين ، فى محاولة لخلق هالة من النفوذ حول نفسه فى سوريا . وقد اقترح على السوريين إقامة وحدة مع مصر ، بدلا من الانتداب الفرنسى ، على أن يكون هو الحاكم (٧٨) ؛ ومن الواضح أنه عرض نفسه على الفرنسيين كمعادل معاد للبريطانيين فى مواجهة الملك فيصل الموالى للبريطانيين ، والمنَصَّب آنذاك ببغداد (٧٩) ؛ كما أوحى للبريطانيين بأن أنسب وسيلة للسيطرة على الشرق الأوسط هو إقامة مجموعة من التحالفات بين الأقاليم العربية المتعددة ومصر ، تحت قيادة « أمير مصرى » عليم بالشئون العربية (٨٠) . وفى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، شدَّ الخديو السابق الرحال إلى «لوزان»، حيث تجمع عددٌ من الزعماء الوطنيين ، فى محاولة للتأثير على عملية إرساء السلام فى الشرق الأوسط. وهناك ، انهمك فى الجهود الرامية إلى تنظيم « جمعية شرقية ثورية عليا » توحد بين الوطنيين المصريين والهنود والعرب فى جبهة مشتركة معادية للاستعمار (٨١) .

ولم يكتب لأى من مناورات « عباس حلمى » النجاح . فالفرنسيون لم يتحركوا فى اتجاه تنصيبه ملكاً على سوريا (بالرغم من لعبهم بالفكرة نفسها ، فى سنوات لاحقة) ؛ والبريطانيون كانوا يعرفونه إلى الحد الذى يمنعهم من أن يجعلوا منه وكيلا لهم فى الشرق ؛ أما «الجمعية الشرقية الثورية العليا»، فلم يسمع بها أحد بعد عام ١٩٢٣ . لكن نشاطات الخديو السابق كانت تتضمن جانباً من طبيعة الوطنية المصرية بعد الحرب العالمية الأولى . فهى تشهد على هامشية العالم العربى بالنسبة للمصريين أثناء ثورة ١٩١٩ ؛ فلم تكن هناك جهود مصرية للإسهام فى السياسة العربية ، بعد الحرب ، إلا تلك التى قام بها حاكم مصرى مخلوع ، بحثاً عن منصب بديل عن ذلك الذى فقده فى مصر . ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد ، أن « عباس حلمى » قد تعرض لهجوم المنفيين المصريين الآخرين ، بسبب تورطه فى

الشئون العربية . ففى أواخر ١٩٢١، تعرض لضغط عناصر الحزب الوطنى بأوروبا ، بقيادة «عبد الحميد سعيد » ، كى يوقف مخططاته العربية ويركز على الشئون المصرية (٨٢) ؛ وفى «لوزان » ، عام ٢٢ - ١٩٢٣ ، عارض « الوفد » غير الرسمى ونفس رجال الحزب الوطنى المنفيين جهوده الجبارة لإقامة عصبة عامة معادية للاستعمار (٨٣) .

مصر والسودان : وحدة وادي النيل

كان موقف الوطنيين المصريين من السودان ، أثناء ثورة ١٩١٩ ، هو الاستثناء الجزئى الوحيد بالخروج عن مصر كبؤرة وحيدة . فمالاً شك فيه أن أحد الأهداف الرئيسية للوطنيين المصريين كان استعادة الوحدة السياسية بين مصر والسودان . وكان الشعار العام لوحدة وادى النيل مطلباً ثابتاً للوطنيين المصريين ، ابتداءاً من ١٩١٩. فقد كان هو المطلب الذى أكدوا علية فى مناشداتهم إلى مؤتمر السلام ، فى ١٩١٩ (٨٤) ؛ وفي المفاوضات بين الزعماء المصريين والبريطانيين ، فى ١٩٢٠ - ١٩٢١ (٨٥) ؛ وفى مفاوضات الوفود المصرية غير الرسمية إلى مؤتمر « لوزان » ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ؛ وفى المسودات الأولية لدستور ١٩٢٣ ، على الأقل حتى « أفلحت الضغوط البريطانية فى استبعاد أى إشارة دستورية إلى العاهل المصرى باعتباره « ملك مصر والسودان » (٨٦) . وعلى الرغم من أن ثورة ١٩١٩ ، لم تحدث أى تغيير ، سواء فى الوضع النظرى للسودان كموضع حكم مشترك إنجليزى - مصرى ، أو من حيث السيطرة العملية لبريطانيا العظمى على الإقليم ، إلا أن الوطنيين المصريين استمروا ، فيما تلا من أعوام ، على إصرارهم بأن السودان جزء مكمل لمصر . وكما صاغها أحد القرارات المبكرة للبرلمان الأول لمصر المشتعلة ، فى ١٩٢٤ فإن اعتبار « السودان جزءاً لا يتجزأ من مصر» لهو «مبدأ خالد» (٨٧) .

لكن ، كانت هناك قيود عملية وأيديولوجية على هذا التصميم البلاغى على وحدة مصر والسودان ؛ قيود تكشف عن أن هذا المفهوم لم يكن إلى حد كبير ، سوى امتداد لتوجه الوطنى المتمركز على مصر لثورة ١٩١٩ . فوحدة مصر والسودان لم يرد لها ذكر فى البيانات الأولى للوفد الوليد ، فى أواخر عام ١٩١٨ ، ولم تضف إلى برنامجه إلا فى يناير ١٩١٩ ، عندما أكد « سعد زغلول » على أن الإقليمين « لا ينفصلان » ، وعلى أن جميع مطالب الوفد تنطبق على السودان ، كما تنطبق على مصر (٨٨) . وبصيغة عملية ، فإن الزعماء المصريين كانوا يميلون إلى إعطاء استقلال مصر الأولوية على مسألة الوحدة المصرية السودانية. وسواء « زغلول » ، فى مفاوضاته مع لورد « ملنر » ، فى ١٩٢٠ ، أو «عدلى يكن» ، فى مفاوضاته مع لورد «كيرزون »، فى ١٩٢١ فإن كلاهما كان مستعداً لإرجاد

البت فى مسألة السودان لحين الانتهاء من حسم وضع مصر (٨٩). كذلك، كانت علاقات الوفد السياسية بشعب السودان محدودة نسبياً، ولم يقم سوى علاقات قليلة مع السودانيين، فى الفترة من ١٩١٩ - ١٩٢٤ (٩٠).

ومن منظور عملى ، فإن إصرار المصريين على وحدة مصر والسودان ينطلق بالأساس من منطق ذرائعى ، لا يقوم على أية هوية ميتافيزيقية بين الإقليمين ، أو على وحدة عرقية - تاريخية بين شعبى الإقليمين ، وإنما ينطلق من ضرورة مصرية للسيطرة على السودان لضمان أمن ورخاء مصر نفسها . من هنا ، كان رئيس الوزراء « عدلى يكن » على استعداد، عند نقطة معينة ، للقبول بوضع البريطانيين فى السودان مقابل إعطاء مصر الأولوية فى خصص مياه النيل (٩١) ؛ و « حسين رشدى » ، عندما كان رئيساً للجنة الدستورية ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، يشير إلى السودان باعتباره « مصدر الحياة ذاتها » ، بحكم تحكمه فى النيل (٩٢) ؛ ويرى « سعد زغلول » أن السودان « ضرورى لمصر أكثر من الاسكندرية »(٩٣). وعلى الرغم من أن « زغلول » كان يقدم أحياناً دفاعاً عن دعاوى مصر فى السودان يقوم على المبادىء الوطنية المجردة ، مثل الأصول المصرية المفترضة لكثير من السودانيين ، إلا أن الأمر الأكثر حيوية بالنسبة له هو أن « امتلاك السودان معناه حكم مصر» (٩٤) . فلم يكن « هيرودوت » وحده الذى يعتبر مصر هبة النيل ، بل الوطنيين المصريين كذلك . ولا يسعنا إلا أن نتفق مع استنتاج « طارق البشرى » بأنه بالرغم من التعهدات المتكررة من جانب زعماء الوفد بإنجاز وحدة مصر والسودان ، فقد كانت « الحركة الوطنية المصرية مصرية فحسب ، وحزب الوفد كان مصريا فقط » ، ومن ثم فإن « استقلال السودان عندهما هو من متممات استقلال مصر ومن مكملاته » (٩٥) .

انتصارالاتجاه القومي المصري

إذا كانت البرامج والسياسات التى قدمها المصريون ، فى مجرى ثورتهم فى ١٩١٩ وأوائل العشرينيات، ترفض أية صلات خارجية ، باستثناء السيادة المصرية على السودان ، فقد كان من نتيجة مرحلة التأجج الذى أعقبت الحرب أن اشتد عود الأمة - الدولة المصرية الحديثة النشأة ، التى نتجت عن الثورة . وباختصار ، فقد كانت نتائج ثورة ١٩١٩ ، بمثابة مدد ضخم للاتجاه القومى القطرى المصرى الصرف ، ودعامة للتوجه الذى يرى فى مصر ووادى النيل هوية قومية متفردة .

بالطبع ، كانت النتيجة الأساسية للثورة المصرية فى ١٩١٩ ، هى إنجاز الاستقلال المصرى ، وإن لم يكن استقلالا كاملا . ففى فبراير ١٩٢٢ ، أعلنت بريطانيا العظمى ، من

طرف واحد ، إلغاء الحماية على مصر ، ثم جاء إعلان استقلال مصر وإعلان « أحمد فؤاد » نفسه ملكاً بدلا من سلطان ، وذلك فى مارس ١٩٢٢ ، وأعقب ذلك وضع الدستور وقانون الانتخابات فى ٢٢ - ١٩٢٣ . وفى أى من تلك الخطوات ، التى دشنت قيام الملكية البرلمانية المصرية ، لم يكن ثمة تعبير عن ارتباطات سياسية خارجية للدولة الحديثة الاستقلال . فإعلان ١٥ مارس ١٩٢٢ ، يشير إلى أن « مصر دولة مستقلة ، ذات سيادة » ، ولا يحوى أية إشارة إلى الإمبراطورية العثمانية أو العوالم العربية (٩٦) . والدستور الذى أعلن فى ١٩ إبريل ١٩٢٣، كان كذلك مصرى الاتجاه ، يعلن فى مادته الأولى أن « مصر دولة حرة ، مستقلة ، ذات سيادة» ، ولا يشير إلى الإسلام والعرب إلا فى المادة ١٤٩ ، فيذكر أن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية . وذُكر كذلك السودان ، ولكن - فقط - فى سياق موضوع تأجيل تطبيق الدستور على السودان للمستقبل (٩٧) .

ومن منظور أوسع فقد أدت الحرب العالمية الأولى ، وما أعقبها من ترتيبات ، إلى ظهور عصر جديد فى الشرق الأوسط وعصر الأمة - الدولة ذات الطابع الإقليمى . فمن وسط رماد الإمبراطورية العثمانية قامت تركيا المستقلة ، وتبنت إيران المنتعشة ، تحت قيادة الجنرال/ الشاه « رضا بهلوى »، إجراءات التغريب ، وواصلت مصر ، المستقلة إلى حد كبير ، تطورها الاقتصادى والثقافى المؤثر ، الذى كانت قد بدأته فى القرن التاسع عشر . ويبدو أن كل ذلك كان من شأنه التأكيد - من جانب كثير من مثقفى الشرق الأوسط - على أن الأمة/ الدولة ذات الطابع الإقليمى هى الشكل الصحيح والضرورى من أشكال الدولة ، الذى ينبغى أن يتبناه أى شعب كى يصبح « حديثاً » . وفى الشرق الأوسط ، كما فى أجزاء أخرى كثيرة من العالم ، فى العشرينيات ، وحتى فى الثلاثينيات ، كانت السيادة لذلك النوع من الدولة . ومن المؤكد أن مصر لم تشذ عن هذه القاعدة ، فقد تحالفت التطورات الجغرافية والسوسيو - اقتصادية ومجرى الأحداث السياسية التى شهدتها تلك الأعوام ، لتعزل مصر عن المناطق المسلمة والعربية المحيطة بها .

الفصل الثالث

مصر ومسألة الخلافة (١٩٢٤ - ١٩٢٦)

بالرغم من أن الثورة المصرية في ١٩١٩ ، كانت ، بلا جدال ، أهم تطورات فترة ما بعد الحرب التى أسهمت فى إعادة تشكيل الاتجاهات الوطنية ، إلا أنه لم يكن المؤثر الوحيد فى تحقيق سيادة القومية القطرية فى مصر ، فى تلك الفترة . فهناك عامل إضافى على جانب كبير من الأهمية ، هو سقوط الإمبراطورية العثمانية ، الذى تواقت مع ذلك. وقد شملت صدمة سقوط الإمبراطورية معظم مناطق العالم الإسلامى . وعلى المستوى السياسي ، كان لزوال السلطان / الخليفة العثمانى أن يحرم الحركة الإسلامية من قوتها المنظمة ومركزها البؤرى الحى الوحيد . وابتداء من أوائل العشرينيات ، وما تلاها من أعوام ، لم يشهد العالم الإسلامى زعيماً بارزاً يمكن أن يلتف حوله بقية المسلمين ، وظل البحث عن بديل للسلطان / الخليفة يشغل بال الرأى العام الإسلامى ، وكذلك كثير من الزعماء المسلمين الفرادى ، لسنوات لاحقة. ومن المنطلق الثقافى ، أثار زوال الدولة العثمانية ومؤسساتها التقليدية ، مسائل أساسية تتعلق بمعيارية الوضع السياسى . ومن المنظور الأوسع ، فإن التطورات التى شهدتها سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٤ ، غيرت من العالم السياسى الذى كان يعيشه المسلمون العثمانيون السابقون . فبعد أن كانوا خاضعين ، إسمياً أو فعلياً ، لدولة إسلامية ، يتطابق فيها الواقع - على الأقل من الوجهة النظرية - مع النظرة الإسلامية التقليدية للعالم ، أصبحوا إما تحت وصاية السادة الأوروبيين أو مواطنين فى دول قومية جديدة ذات مفاهيم سياسية شديدة الاختلاف .

مسألة الخلافة في مصر (١٩٢٤)

من بين كل الأحداث المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة، في هذه الفترة، كان هناك تطور يحمل دلالة كبرى بالنسبة للمصريين، هو إلغاء الأتراك للخلافة، فى مارس ١٩٢٤. وكما رأينا، فإن ظهور الحركة القومية التركية، فى أوائل العشرينيات، كان له صدى طيباً فى مصر، بشكل عام، وفُسرت نجاحاتها المعادية للاستعمار باعتبارها بشير خير للإسلام والمسلمين (١) . وحتى فصل الخلافة عن السلطنة ، فى أواخر ١٩٢٢، لم يُحدث،

على ما يبدو ، صدمة كبيرة للمصريين . فعلى الرغم من أن غالبية الرأى العام فى البلاد رأى فى الإجراء خطأ من جانب السلطات التركية، إلا أن الاستنتاج البريطانى، خلال عام ١٩٢٣ - ١٩٢٤، يرى أن الخلافة الجديدة المتضائلة كانت مقبولة من جانب الرأى العام المصرى المسلم(٢).

على أنه بإلغاء الأتراك للخلافة فى مارس ١٩٢٤ ، لم يعد التناقض بين الإسلام التاريخى والقومية التركية الحديثة خاطئاً . وكان تأثير الإجراء التركى على بقية العالم الإسلامى فورياً (٣) . وربما كانت الصدمة هى أوسع أشكال التعبير التى اتخذها رد الفعل الأولى فى مصر تجاه الإلغاء التركى المفاجيء لمؤسسة مقدسة كتلك . أما المصريون من أصحاب الاتجاه التقليدى ، فيبدو أنهم شعروا بنوع من الخسارة الشخصية والهلع للنهاية التى آلت إليها الخلافة ، أو كما عبر عنه الشاعر « أحمد شوقى » :

الهند والهة ومصر حزينة　　تبكى عليها بمدمع سحاح (٤)

ولكن حتى بالنسبة للأوساط الأكثر علمانية ، كان للحدث أهمية رمزية كبيرة، باعتباره علامة على انتهاء مرحلة تاريخية من مراحل العالم الإسلامى (٥) . ولم يكن الإحساس بالصدمة لدى جانب من المصريين نابعاً من أى نوع من الإدراك لمغزى الخلافة فى حياتهم ، وإنما كان الرثاء على زوال رمز هام ، على « البقية الباقية من مجد الإسلام » فى الماضى ، والرابطة الوحيدة فى الحاضر ، التى برغم من أنها غير ملموسة، إلا أنها لازالت تربط المسلمين فى جميع أنحاء العالم فى إطار جماعة إسلامية واحدة (٦) .

لقد تعرض النظام التركى لقدر كبير من الانتقاد فى مصر ، بسبب إلغائه للخلافة ، وفى الأوساط السياسية ، جاءت أقوى إدانة من جانب الحزب الوطنى ، صاحب التوجه التاريخى نحو الإمبراطورية العثمانية . وقد ندد « أمين الرافعي » ، المعبر عن الحزب ، مراراً بالحكومة التركية على قرارها « المشئوم » وقسوتها تجاه الخليفة « عبد المجيد » ، الذى ظل ، خلال فترة خلافته القصيرة ، وفياً للدولة الجديدة فى تركيا ، و « إجراءاتها المتعسفة » ، التى لجأت إليها أثناء حملتها على التراث العثمانى فى تركيا. أما « محمد حسين هيكل » ، فبرغم تعاطفة مع النظام الجديد فى تركيا ، إلا أنه يندد ، فى صحيفة « السياسة » الناطقة بلسان حزب الأحرار، بتهور الأتراك وعدم اعتدالهم فى طريقتهم للتغيير ، مقارنة بعملية التحديث التدريجى التى تشهدها مصر، والتى توائم بين «ضرورات الحاضر ومتطلبات الدين» . (٨) لكن أكثر الانتقادات التى وجهت للأتراك حدة كان مصدرها الأوساط الدينية والمحافظة . فالشعراء المحافظون ، الذين امتدحوا ، فى السابق ، « مصطفى كمال » ، ينقلبون الآن عليه بسبب - تحديداً - العداء السافر للإسلام الذى كان يصبغ سياساته فى عام

١٩٢٤(٩) . وبالنسبة للمتدينين المصريين ، بصفة خاصة ، كان تصرف السلطات التركية «أشنع جريمة فى تاريخ الإسلام على الإسلام » (١٠) .

رفض قطاع كبير من الرأى العام المصرى ، فى البداية ، القبول بالإلغاء التركى للخلافة، واستمر اعترافه بالسلطان المنفى « عبد المجيد » ، كخليفة . واعتبر الصحفيون ، سواء من أصحاب الاتجاه الدينى أو العلمانى ، الخلافة مسألة تهم كافة المسلمين فى العالم ، وأنه ليس من حق جهة لا تمثل سوى قطاع من المسلمين أن تتصرف بشأنها من جانب واحد (١١) . وكان رد الفعل الأولى فى الأوساط الدينية فى مصر هو اعتبار القرار التركى بإلغاء الخلافة كأن لم يكن ، واستمرارهم على الوفاء بعهودهم السابقة لعبد المجيد . كان هذا هو الموقف الذى اتخذه عدد من العلماء البارزين فى مارس ١٩٢٤ ، الذين أصدروا البيانات حول الموضوع ، وكذلك شيخ الأزهر ، الذى أعلن رسمياً ، فى ١٥ مارس ، عدم شرعية الإلغاء التركى للخلافة ، ومن ثم بطلانه. (١٢) لكن شعبية عدم الاعتراف هذا أخذت فى التضاؤل ، سواء بسبب عدم جدوى الموقف أمام الإصرار التركى ، أو الاعتبارات السياسية الداخلية ، مثل رغبة الملك فؤاد فى الفوز بالخلافة لمصر ولنفسه (١٣) .

وعلى غرار الموقف المصرى تجاه مسألة الخلافة ، فى مارس ١٩٢٤ ، كان ازدراء المصريين لادعاءات « حسين » ، ملك الحجاز ، حول الخلافة . فقد رفض المصريون ، على اختلاف مشاربهم السياسية ، تلك الادعاءات . فقلل حزب « الأحرار » من دعمه الشعبى ؛ وأنكر « سعد زغلول » عليه الجدارة لتلك المكانة ، بسبب النفوذ البريطانى الذى بفضله قامت مملكته وبه دامت ؛ وكان « أمين الرافعى » (من الحزب الوطنى) ، يزدريه بسبب روابطه بالبريطانيين ، الذين أوحوا إليه بهذا الإدعاء ؛ أما العلماء المصريون فقد قرّ قرارهم على أن ملك الحجاز هو صنيعة الإنجليز ، ولهذا فهو ينقصه الاستقلال اللازم لخلافة حقيقية (١٤) . ويخبر اللورد « اللنبى » حكومته ، آنذاك ، بأن ادعاءات الملك « حسين » ، كانت تُرى فى مصر باعتبارها نوعاً من « الحماقة والعبث » ، يقف وراءها « التحريض البريطانى » (١٥) ؛ ومن هنا فهى لن تلقي تأييداً واضحاً من جانب المصريين .

وحيث اعتبر الرأى العام المصرى أن ادعاءات « عبد المجيد » والملك « حسين » المتصلة بالخلافة غير واقعية وعبثية من أساسها ، سرعان ما اتجه نحو حلّين آخرين لمسألة مصير المؤسسة ، على ضوء الإجراء التركى فى مارس ١٩٢٤ : عقد مؤتمر أو مجلس إسلامى عام لمناقشة مستقبل الخلافة ، ونقل الخلافة إلى مصر . وتعود فكرة المؤتمر الإسلامى العام لمناقشة مسألة الخلافة إلى ما قبل إلغاء المنصب ، فقد ظهرت فى ١٩٢٣ ، عندما قدمها الأتراك أنفسهم كبديل (١٦) . وطفت على السطح مرة أخرى ، فى مارس ١٩٢٤ ، عندما اقترح

السلطان المخلوع « عبد المجيد » ، فى أول بيان علنى له من منفاه ، عقد مؤتمر إسلامى حول الخلافة (١٧) . وبعد أيام قليلة من إلغاء الخلافة ، بدأت الصحافة المصرية مناقشة مثل ذلك الاجتماع ، ورأت أن الحاجة ماسة لمؤتمر عام لبحث ما أصبح قضية ملحة أمام العالم الإسلامى . وخلال تلك النقاشات ، تردد ، من حين لآخر ، فكرة مؤداها أن مصر ، بموقعها الجغرافى المركزى . ومؤسساتها الدينية الرائدة ، والقدر الكبير من الاستقلال السياسى الذى تمتع به ، هى أنسب البلدان لتنظيم واستضافة مثل ذلك المجلس (١٨) . وبحلول منتصف مارس ، كان موضوع عقد مؤتمر إسلامى عام فى مصر قد أصبح موضع تأييد كل من الأفراد والمنظمات المعنية ، ووجهت المناشدة لكل من رئيس الوزراء « سعد زغلول » والملك « فؤاد » كى يعلنا تأييدهما للفكرة (١٩) .

على التوازى مع فكرة عقد مؤتمر إسلامى عام فى مصر لمناقشة مسألة الخلافة ، نبعت فكرة نقل الخلافة إلى مصر. ففور إلغاء الأتراك للخلافة ، بدأت تظهر فى الصحافة فكرة مصر كـ « مقر » محتمل للخلافة ، ثم الحديث عن إمكانية إقامة نوع جديد من الخلافة ، يكون الملك فؤاد فيها مسؤلاً عن توجيه أمور « مجلس إسلامى دائم » ، تمثل فيه كل الشعوب الإسلامية (٢١) . وقد أيدت « المقطم » بالذات ، فى مقالاتها ، فكرة تنصيب الملك « فؤاد » خليفة ، سواء بسسبب جدارة جلالته للمنصب ، أو بسب انفراد مصر بمزايا جغرافية وحضارية ودينية ، تؤهلها لتكون مقر اللخلافة فى العالم الحديث (٢٢) . ويتحدث « الأهرام » فى مقال افتتاحى ، مطولاً ، عن مصر كمقر للخلافة ، مشير إلى الفائدة التى سوف تعود على مصر والعالم الإسلامى ككل إذا ما قامت الخلافة فى « أكبر دولة إسلامية وأرقى دول الإسلام طراً » (٢٣) .

بتلك المقترحات حول المؤتمر الإسلامى العام ، ومصر كمقر للخلافة ، ندخل فيما يسميه « پى . چى . ڤاتيكيوتس » «مسألة سياسية بائسة » ، أى التيارات والتيارات المضادة للقوى السياسية المصرية حول مسألة الخلافة (٢٤) . فبعيداً عن الهيبة التى يمكن أن تتحقق ، داخلياً وخارجياً ، لأى زعيم مسلم يقبل تسنم الخلافة ، من المحتم أن تلحق قضية الخلافة الاضطراب بالسياسات المصرية الداخلية . كان الموقف الرسمى حول موضوع الخلافة ، من جانب أول وزارة مصرية مستقلة منتخبة (أى الوزارة الوفدية التى عينت فى مارس ١٩٢٤) ، هو عدم تورط حكومة مصر العلمانية فى مسألة دينية دولية (٢٥) . ومنذ البداية ، كان من الواضح أن «زغلول » لا يرى بديلاً سوى القبول بالإجراء التركى كأمر واقع ، وتجاوزه (٢٦) . وهناك ما يشير إلى أن الوزارة الوفدية نفسها كانت تفكر فى الفوز بالخلافة للملك « فؤاد » ولمصر . ويشارإلى أن مجلس الوزراء المصرى رأى فى تنصيب الملك « فؤاد » كخليفة فكرة جذابة لمصر ، انطلاقاً من المكانة والنفوذ التى ستحظى به مصر (فى مواجهة بريطانيا على

وجه الخصوص) بفضل تدعيم مسلمى العالم لها (٢٧) . وقد أعلن رسمياً ، فى منتصف مارس ، أن « زغلول » تحدث معه مطولاً « فى محاولة لإقناعه بقبول الخلافة » (٢٨) .

إن نوايا الملك « فؤاد » نفسه تجاه الخلافة موضع تساؤل . فهو ، سواء قبل أو بعد إلغاء الخلافة ، ينكر ، فى أكثر من مناسبة ، رغبته فى الفوز بالخلافة لنفسه (٢٩) . إلا أن هناك - كما سيتضح من دراستنا لتطور مسألة الخلافة فى مصر - دلائل مادية كثيرة تشير إلى أن إنكار الملك المتكرر لطموحه فى الخلافة تنقصه الصراحة ، وإلى أنه كان ، فى منتصف العشرينات ، يأمل فى تولى الخلافة ويعمل من أجل تحقيق ذلك . وقد جاءت أولى التحركات الرسمية لإدخال مصر فى مسألة الخلافة من جانب المؤسسة الدينية المصرية . وكما نلاحظ ، كان الاتجاه الأولىّ للعلماء المصريين هو إنكار شرعية الإلغاء التركى للخلافة ، واستمرار اعترافهم بعبد المجيد كخليفة . إلا أن هذا الموقف تغير بمرور الزمن ، حيث أخذ كثير من الأفراد والجماعات ، سواء من داخل الهيئة الدينية أو خارجها ، يدركون عدم جدوى البقاء على العهد ، وبدأوا الدعوة ، بدلا من ذلك ، إلى المبادرة المصرية بتنظيم مؤتمر لمناقشة مسألة الخلافة (٣٠) . واتخذ التحرك نحو عقد مؤتمر إسلامى عام صفته الرسمية فى ٢٥ مارس ١٩٢٤ ، عندما اجتمع كبار هيئة العلماء ، وأصدروا عدداً من القرارات المتعلقة بقضية الخلافة. وكان أهم تلك القرارات هو سحب اعتراف مصر بعبد المجيد كخليفة ، نظراً لأنه غير طليق ومن ثم عاجز عن أداء مهامه منذ ابتداء خلافته فى ١٩٢٢ ، ودعوة البلاد الإسلامية الأخرى لإرسال مندوبين عنها للاجتماع بالقاهرة فى خلال عام ، للتشاور حول أمر من يؤول إليه أمر الخلافة الإسلامية (٣١) .

وخلال بقية عام ١٩٢٤ ، أسفرت الجهود المؤسسية التى قامت بها الهيئة الدينية المصرية، أخيراً، عن تنظيم مؤتمر إسلامى عام حول الخلافة. وأرسلت الدعوات، باسم شيخ الأزهر، إلى المئات من الأفراد والمنظمات فى أرجاء العالم الإسلامى، لحضور المؤتمر (٣٢). وفى داخل مصر ، تكونت سكرتارية ، ومجلس إدارى ، وعدة لجان فرعية فى بعض المدن الإقليمية، وصحيفة لمساندة فكرة المؤتمر ، وذلك تحت قيادة مسئولين من الأزهر (٣٣) . وبرغم أن النشاط الأولىّ للمؤسسة الأزهرية لمساندة المؤتمر جاء بمبادرة منها (٣٤) ، إلا أن القصر المصرى سرعان ما استحوذ على الحركة . فسافر « حسن نشأت » ، أحد موظفى وزارة الأوقاف المتصلين بالقصر ، وياور الملك فيما بعد ، إلى الاسكندرية وطنطا ، وغيرها من المدن الإقليمية ، لتشجيع إقامة اللجان الفرعية للمؤتمر ؛ وصرفت نفس الوزارة الأموال لمنظمى المؤتمر لتدعيم نشاطاتهم ؛ ولاشك فى صحة اعتقاد العليمين ببواطن الأمور من المصريين بأن تصرفات « نشأت » ، والوزارة ، والعلماء ، كانت تتم بعلم وموافقة الملك «فؤاد» (٣٥) .

لكن الحملة من أجل المؤتمر الإسلامى العام ، فى مصر عام ١٩٢٤ ، والنية الواضحة لعرابيها فى تحقيق اختيار الملك « فؤاد » خليفة ، لم تمر دون معارضة . فقد كانت هناك عوامل واضحة ، تتراوح بين اعتبارات عملية تتعلق بحدود استغلال الملك للمنصب ، وبين مسائل أكثر نظرية حول ملاءمة مصر كمقر للخلافة ، والتأثيرات المحتملة للخلافة على البنية السياسية الداخلية لمصر ، والتى دفعت عدداً من المصريين لمقاومة فكرة جلب الخلافة إلى مصر. ولم يكن للعلماء المصريين أنفسهم موقفاً موحداً من الموضوع ، فبعضهم ظل على اعترافه بخلافة « عبد المجيد »، حتى بعد أن أنكرت الهيئة الرسمية شرعية إلغاء خلافته(٣٦) ، واتهم أحد العلماء زملاءه علناً بالخضوع للملك « فؤاد » ، ومثّل نتيجة لذلك أمام هيئة كبار العلماء بتهمة إهانة الأزهر (وقد بُرِّئ من التهمة) (٣٧) . وجاءت أقوى معارضة للحملة، المنطلقة من الأزهر والمدعومة من القصر ، من جانب هيئة أطلقت على نفسها « لجنة الخلافة العليا » ، والتى تشكلت فى مارس ١٩٢٤ . وكان الموقف الأساسى للجنة ، التى يرأسها الشيخ الصوفى « محمد ماضى أبو العزايم » ويدعمها الأمير « عمر طوسون » وكذلك بعض عناصر الحزب الوطنى ، هو الإصرار على مواصلة الاعتراف بعبد المجيد كخليفة ، لحين عقد المؤتمر ، الذى كانت تسعى إلى تنظيمه ، لمنافسة ذلك الذى كان يتبناه الأزهر (٣٨) . وبالرغم من حرمان اللجنة من التنظيم العلنى والدعاية من جانب الوزارة الوفدية اعتباراً من مارس ١٩٢٤ ، لشك الوزارة ، فى البداية ، فى رفاق الشيخ ، إلا أن الجهود المضادة للجنة الأزهر تواصلت ، ومن الواضح أنه كان لها بعض الأثر فى جعل الرأى العام الإسلامى خارج مصر يتشكك فى أمر الجهود الرسمية حول المؤتمر (٣٩) .

وقد جاءت أوضح أشكال المعارضة الداخلية لحملة الأزهر من أجل عقد مؤتمر إسلامى فى مصر ، من جانب أحزاب مصر العلمانية . ففور صدور قرار الأزهر بتنظيم ذلك المؤتمر فى مارس ١٩٢٥ ، وجه « محمود عزمى » ، الصحفى وعضو حزب « الأحرار » ، خطاباً مفتوحاً إلى « سعد زغلول » ، رئيس الوزراء ، يسأله عن دستورية تولى الملك المصرى للخلافة ، بما يستتبع ذلك من مسؤليات والتزامات خارج حدود مصر (٤٠) . وسرعان ما أصبح « سعد زغلول » نفسه يتساءل حول الحكمة من وراء الفكرة . فهو يبلغ النواب الوفديين ، فى إبريل ١٩٢٤ ، بتحفظاته حول عقد مؤتمر إسلامى فى مصر ، وبحلول يونيو، أصبح يعبر علناً عن شكّه فى إمكان استعادة الخلافة (٤١) . وفى النصف الثانى من عام ١٩٢٤ ، عندما أصبح معلوماً أن الملك يناصر فكرة المؤتمر بصورة كبيرة ، قامت الوزارة الوفدية بالتحرك المباشر لإعاقة الجهود الأزهرية لتنظيم مثل ذلك المجلس . فمنعت وزارة الداخلية موظفى الحكومة من المشاركة فى لجان الخلافة المحلية التى أسسها العلماء ؛ وأبعد «حسن نشأت » عن منصبه بوزارة الأوقاف لتورطه فى تشجيع المؤتمر ؛ وأخيراً ، وبعد خروجه

من الوزارة ، بدأ الوفد يدعم ، بشكل خفى ، اللجنة المنافسة برئاسة الشيخ «أبو العزايم» ، بهدف عرقلة الجهود التى يعضدها القصر لعقد المؤتمر (٤٢) .

ولكن يظل هناك تساؤلا حول ما إذا كانت المقاومة الداخلية ضمن المعوقات الحاسمة التى صادفت الحملة من أجل عقد مؤتمر للخلافة بمصر . إذ يبدو أن المعارضة الإسلامية الخارجية للفكرة كانت هى العامل الحاسم فى منع عقد المؤتمر فى مارس ١٩٢٥ ، كما كان مقرراً . فكثير من مسلمى العالم كانوا قلقين من أن تؤثر جهود الملك فؤاد على اجتماع مؤتمر الخلافة بالقاهرة ؛ وفى كل مكان ، اتسم الرد على دعوات حضور المؤتمر بالتردد وطلب المزيد من التوضيح بشأن الأهداف والإجراءات الخاصة بالمؤتمر ، قبل الموافقة على الاشتراك فى أعماله(٤٣) . ومن المحتمل كذلك أن الملك نفسه كان أقل اهتماماً بمواصلة مناورة الخلافة ، فى أواخر ١٩٢٤ ، فى وقت كان الوفد فيه مطروداً من الوزارة بإنذار بريطانى ، ويتولى الحكم وزارة للقصر برئاسة « أحمد زيوار » . على أية حال ، فقد أعلنت لجنة الأزهر للخلافة ، فى ٢٥ يناير ١٩٢٥ ، تأجيل مؤتمر القاهرة حول الخلافة لوقت آخر خلال عام ١٩٢٦ ، وبررت ذلك بعدم استقرار الأوضاع فى مصر حيث كان مقرراً إجراء الانتخابات البرلمانية ، وكذلك التعقيدات الخارجية الناجمة عن الحرب السعودية - الشريفية فى الحجاز (٤٤) .

قضية « علي عبد الرازق » ، ١٩٢٥

بالرغم من أن مؤيدى فكرة المؤتمر ، من الأزهريين ، واصلوا مشاوراتهم وتفاوضهم مع المسلمين خارج مصر ، بعد هذا الإعلان ، إلا أن مصر ، خلال بقية عام ١٩٢٥ ، لم تشهد أية تطورات ذات قيمة فيما يخص المؤتمر . لكن الأمر لم يخل من جدل حول الخلافة . وكان الحدث الرئيسى المتعلق بالخلافة ، فى ١٩٢٥ ، هو الضجة التى أعقبت نشر كتاب صغير من تأليف أحد قضاة المحكمة الشرعية المغمورين آنذاك . فقد كان كتاب الشيخ « على عبد الرازق» (الإسلا وأصول الحكم) هجوماً جذرياً على كل من الوضع المحدد للخلافة والفهم الإسلامى التقليدى لطبيعة المؤسسات السياسية الإسلامية ، الأمر الذى أدى إلى واحدة من أكبر المناظرات الدينية - السياسية ، التى شهدتها مصر ، خلال فترة ما بين الحربين (٤٥) .

كانت المقولة الأساسية فى كتاب « على عبد الرازق » هى عدم وجود أساس شرعى للخلافة الإسلامية . وعلى المستوى النظرى ، فإن بحثه فى القرآن والسنة لم يقوده إلى أى أساس واضح للمؤسسة ؛ وهو يرى أن المصادر القرآنية إما سكتت أو كانت غامضة ، فيما يتعلق بمسألة قيادة الجماعة الإسلامية بعد الرسول (٤٦) . وتاريخياً ، توصل إلى أن الخلافة الفعلية ، منذ الجيل الأول بعد « محمد » (ص) ، كانت مفروضة إما بالقوة أو بالخديعة .

فانطلاقاً من رغبات البشر ، لا الارتكاز على كلمات الرب ، كانت الخلافة ، بشكل عام ، ضارة بالجماعة الإسلامية ، و « نكبة على الإسلام والمسلمين ، وينبوع شر وفساد » (٤٧) . وحيث أنه ليس لها مبرر نظرى وغير مرغوب فيها فى التطبيق ، فهى منصب يمكن للإسلام والمسلمين أن يستغنوا عنه بيسر .

إلى جانب هذا الهجوم على الخلافة ، يواصل « عبد الرازق » تحليله لـ « أصول الحكم » الصحيحة فى الإسلام . فيرى الشيخ أن وظيفة « محمد » (ص) النبوية روحية صرفة ، لإرشاد الناس إلى صحيح الدين والحياة . وإذا كان الرسول قد أقام مجتمعاً ، فلا ينبغى الخلط بين هذا والدولة . والأمة ، فى سبيلها لإنجاز أهدافها الدينية ، ليست بحاجة إلى التوحد سياسياً ، « فالوحدة العربية » ، التى تحققت على يد الرسول ، كانت وحدة دينية لا سياسية ، فالعرب يشكلون « أمما مختلفة » ، سواء فى عهد النبى أو بعد ذلك ؛ وعلى نفس المنوال ، فإن وجود دول منفصلة ، تتعايش فى إطار المنظومة الإيمانية ، يمكن أن تتلاءم مع وجود وأهداف الجماعة الدينية (٤٨) . أما النقطة الأشمل فى تحليل « على عبد الرازق » ، بعد مناقشته لمؤسسات الإسلام السياسية ، فهى أنها وغيرها من مؤسسات العالم الإسلامى المعاصر لا ينبغى تقييدها وحصرها فى تقاليد الإسلام الماضية ، وأن المسلمين المحدثين أحرار فى تنظيم شؤنهم على « أحدث ما أنتجت العقول البشرية » (٤٩) .

كان كتاب « على عبد الرازق » إعلاناً عنيفاً ومثيراً عن الحداثة ذات التوجه الغربى ، التى انتعشت فى مصر خلال العشرينيات . وكان العمل محاولة واضحة لتقديم إجابة صريحة للروح الباحثة ، وسط المسلمين ، عما ينبغى عمله تجاه الخلافة بعد إلغائها من جانب الأتراك ؛ هذه الإجابة هى : فلننس ذلك . كان الكتاب يدعو ، بدلا من ذلك ، إلى الفصل التام بين «الدين» و « الدولة » فى الإسلام ، فيما يتعلق بالمؤسسات السياسية التقليدية للجماعة الإسلامية صراحة ، وضمنياً فيما يتصل بمجمل الشريعة (٥٠) . وفى سياق نفيه لتاريخية - ومن ثم مصداقية - المؤسسات السياسية الإسلامية التقليدية ، فإن الاتجاه العام للعمل هو إضفاء الشرعية على الدولة - القومية المصرية التى تبلورت حديثاً. فعلى عبد الرازق يرى أن الإسلام لا يمنع التقسيم السياسى للعالم الإسلامى إلى وحدات قومية ، يقدم لها المسلمون ولاءهم السياسى . وخاتمة الكتاب تأكيد جازم للمنظور الغربى الذى كان يميز كثيراً من الصفوة المصرية فى العشرينيات : انظر إلى الغرب ، أيها الشاب ، إلى ذلك « العصرى » .

لم يكن ثمة مفر من أن تتداخل مع هذه النقاط النظرية اعتبارات عملية . فعلى عبد الرازق كان من المتعاطفين سياسياً مع « الأحرار الدستوريين » ، برزت أسرته فى قيادة هذا الحزب (٥١) . وخلال حوالى مائة وخمسين إشارة إلى «الملك» و«السلطان»، تنتقد معظمها

حكاماً فرديين فى التاريخ الإسلامى ، هناك مقارنات واضحة مع نظام الأوتوقراطية الملكية الذى ظهر حديثاً فى مصر ، وكذلك تحذيرات ضمنية من تزايد خطر الطغيان الذى يمكن أن ينجم عن تقوية وضع الملك بالفوز بالخلافة . ولاشك أن كثيراً من المصريين فسروا الكتاب باعتباره هجوماً سياسياً على الملك وأطماعه فى الخلافة. وكما صاغها تقييم صحفى معاصر فـ « إن المقصوود بهذا الكتاب إنما هو العرش المصرى ، والتاج المصرى ، وذات الملك فؤاد »(٥٣) .

فى هذا السياق ، أثار الكتاب عاصفة من الجدل فى مصر ، عام ١٩٢٥ . وكان أكثر طرفين أصابهما القلق من جراء كتاب « عبد الرازق » هما : زملاءه من العلماء ، الذين هاجم الكتاب نظرتهم التقليدية ، والملك ، الذى كان الكتاب يهدد أطماعه الأوتوقراطية . وبعد نشره ، سرعان ما تعرض الكتاب لحملة من الانتقادات من جانب الصحافة الموالية للملك وكذلك كل من العلماء وهيئاتهم ، الذين أزعجتهم آراء المؤلف (٥٤) . وأخيراً جاء رد فعل شيخ الأزهر – الذى كان فى ظاهره استجابة لشكاوى العلماء وإن كان من الواضح أنه صدر تحت ضغوط ملكية – بإحالة « على عبد الرازق » إلى لجنة كبار العلماء بتهم مفحمة ، هى انحراف آراء «عبد الرازق» عن الفهم التقليدى لأقرانه (مثل جعله الشريعة الإسلامية مجرد « شريعة روحية » ، وإنكاره للمحتوى السياسى لرسالة «محمد» (ص) النبوية ، وانتقاده للأسس الدينية لخلافة «أبو بكر » والخلفاء الراشدين) (٥٥) . وفى ١٢ أغسطس ، اعتبر «عبد الرازق » مذنباً فى الاتهام الموجه إليه بتبنى أفكار محظورة ، وبناء عليه تقرر إخراجه من زمرة العلماء (٥٦) .

من بين الأحزاب السياسية ، وقف الحزبان : (الوطنى) ، بصبغته الإسلامية التاريخية، و (الاتحادى) الجديد ، الذى تكون حديثاً كأداة فى يد وزارة « زيوار » والقصر ، وقفاً بشدة ضد « عبد الرازق » والأفكار التى عبر عنها فى كتابه (٥٧) . وكانت المناظرة اختباراً صعباً لاثنين من أحزاب مصر الرائدة : « الوفد » و « الأحرار » . فسعد زغلول لم يكن موافقاً ، من وجهة شخصية ، على موقف « عبد الرازق » ، واعتبره « جاهلاً بمبادىء دينه » ، وكان مؤيدا لعقابه من جانب المؤسسة الدينية (٥٨) . وفوق ذلك ، كان هناك ميل عند زعماء الوفد، وسط الفقر السياسى لعام ١٩٢٥، لرؤية المناظرة كإسفين يمكن استغلاله لشق صفوف غرمائهم من « الاتحاديين » و « الأحرار » . (٥٩) من هنا ، كان الاتجاه الأولى للوفد هو الهجوم على « عبد الرازق » لتحريفه الإسلام ، واستغلال النقمة على الكتاب لإدانة معارضيه « الأحرار » على آرائهم الراديكالية ، بل وإلحادهم الصريح (٦٠) . لكن الموقف الوفدى من الصراع تغير مع الوقت . وربما كان ذلك عائداً إلى كشف الجدل العلنى ، الذى أثارته القضية ، عن الأخطار التى تهدد حرية التفكير ، أو لإدراك الوفد لمغزى القضية بالنسبة لنضاله ضد القصر ، حيث

بدأت الصحافة الوفدية ، خلال المراحل الأخيرة من المناظرة ، تميل إلى انتقاد محاكمة « عبد الرازق » ، باعتبارها تهديداً لحرية التفكير فى مصر (٦١) .

وبالرغم من اشتراك « حزب الأحرار » فى الوزارة الموالية للقصر ، برئاسة « أحمد زيوار» ، فقد جاء أبرز المدافعين عن « على عبد الرازق » من بين صفوف هذا الحزب . ويعود ذلك ، بلاشك ، فى جانب منه ، إلى صلات عائلة « عبد الرازق » بالحزب . لكن يبدو أنه كان له كذلك أسباباً أكثر تجرداً . فكتاب « على عبد الرازق » ، فى هجومه على الحكم الفردى والاستبدادى كان ، فى حقيقة الأمر ، جزءاً لا يتجزأمن النظرة السياسية للأحرار . واندفاعاً فى نفس الاتجاه ، سواء لاعتبارات شخصية أو أيديولوجية ، دافعت صحافة حزب الأحرار وصحفييها فى ١٩٢٥ ، عن « على عبد الرازق » فى مواجهة الاضطهاد الرسمى الذى تعرض له . وانتقدت الإجراءات الصارمة ضد الشيخ ، انطلاقاً من أن هيئة العلماء ليس من حقها قانوناً إصدار قرار فى حق واحد من موظفى الدولة (كان « عبد الرازق » يشغل منصباً بالمحكمة الشرعية ، وطرده من هيئة العلماء يترتب عليه بالضرورة عزله عن وظيفته) ومن أن الإجراءات التى اتخذت بحق « عبد الرازق » تعد انتهاكاً لدستور ١٩٢٣ ، الذى يضمن لكل مصري حريته فى التعبير (٦٢) .

ونظراً للمعضلة التى واجهها « الأحرار » بسبب تأييدهم لعبد الرازق ، فى الوقت الذى يشاركون فيه فى وزارة يدعـمها القصر وينبغـى أن تأخذ موقفاً ضده ، فقد كان للتحقيق مع « على عبد الرازق » ومعاقبته أثره الكبير فى مسار السياسة المصرية . فمن الوجهة القانونية ، كان طرد « عبد الرازق » من زمرة العلماء يعنى إبعاده من منصبه كقاض بالمحكمة الشرعية كذلك ، حيث لا يعين بتلك المحاكم إلا من كان منتسباً إلى جماعة العلماء . لكن وزير العدل ، الذى كان عليه أن ينظر فى أمر « عبد الرازق » كموظف بالمحكمة ، هو « عبد العزيز فهمى » ، رئيس حزب الأحرار . فراوغ « فهمى » فى أمر طرد « عبد الرازق » من منصبه القضائى ؛ وفى المقابل طلب إليه رئيس الوزراء – ربما تحت ضغط من القصر – تقديم استقالته ، وفى النهاية استقال « فهمى » ووزيران آخران من الأحرار ، احتجاجاً على المسألة(٦٣) . وكان هذا بداية النهاية للوزارات التى يساندها القصر ، التى تولت الحكم بعد سقوط الوفد ، فى أواخر ١٩٢٤ . وبعد أن تراجعوا عن ارتباطهم بالقصر ، حشد « الأحرار» قواهم مع « الوفد » و «الوطنى » ، وأدى ضغط هذه المعارضة الموحدة إلى إجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ ، والتى شهدت عودة الأغلبية الوفدية إلى البرلمان .

كذلك ، كان للأزمة السياسية التى بدأت بمناظرة « عبد الرازق » نتائج هامة فيما يتعلق بمسألة الخلافة فى مصر . فقد كان مقدراً ، بعد أن أصبحت وزارة القصر على وشك

الرحيل، شتاء ١٩٢٥ - ١٩٢٦، أن يعود الملك فؤاد إلى اللعب بورقة الخلافة ، فى محاولة لتدعيم مركزه فى مواجهة غرمائه فى الداخل (٦٤) . وبنهاية عام ١٩٢٥ ، ظهر دافع خارجى للتحرك باتجاه المسألة . ويتمثل ذلك فى نية الدولة السعودية الجديدة فى شبه الجزيرة ، والتى أعلن عن قيامها فى أكتوبر ١٩٢٥ ، بعقد مؤتمر إسلامى عالمى فى مكة . وبالرغم من أن النية كانت متجهة بالأساس نحو مناقشة وضع المدن المقدسة بعد غزوها من قبل السعوديين ، فلم يكن هناك ضمان لعدم إثارة مسألة الخلافة ، غير المحسوسة حتى الآن ، أمام تجمع خارج مصر ، ومن ثم بعيداً عن النفوذ المصرى (٦٥) . وأيا كان الأمر ، فقد انتهى التردد المصرى بشأن قضية الخلافة فى فبراير ١٩٢٦ ، عندما أسفر اجتماع لجنة الأزهر الخاصة بالخلافة عن بيان يعلن عقد المؤتمر الإسلامى العام لحل قضية الخلافة بالقاهرة فى مايو ١٩٢٦ (٦٦) . وبهذا القرار ، الذى صدر فى أوائل ١٩٢٦ ، تعود مسألة الخلافة ، مرة أخرى ، لتعرض نفسها على الحياة العامة فى مصر .

مؤتمر القاهرة حول الخلافة لعام ١٩٢٦

قوبل ظهور فكرة عقد مؤتمر للخلافة بالقاهرة على السطح مرة أخرى بمعارضة كبيرة داخل مصر . فحتى قبل الإعلان الرسمى للجنة الأزهر الخاصة بالخلافة فى فبراير ١٩٢٦ ، وقع أربعون من علماء الأزهر على عريضة تعارض فى جلب الخلافة إلى مصر طالما ظلت البلاد تحت النفوذ الأجنبى ، والشريعة ليست قانونها ؛ وحاولت الحكومة تكتم أمر العريضة والتحقيق مع الموقعين عليها (٦٧) . وتبع إعلان لجنة الأزهر الرسمية فى فبراير ١٩٢٦ ، إعلان مضاد أصدرته لجنة « أبو العزايم » الخاصة بالخلافة ، يعارض فكرة عقد المؤتمر فى مصر فى الوقت الذى تخضع فيه « للسيطرة الإنجليزية » ، ويؤيد المؤتمر الإسلامى البديل الذى يجرى تنظيمه فى العربية السعودية المستقلة ، كمكان أكثر ملاءمة لحل المسألة (٦٨) . وبالنسبة للصحافة الحزبية ، فقد رأت « البلاغ » الوفدية بأن الخلافة غير ملاءمة لمصر بسبب ظروفها الحالية، حيث تعيش البلاد استقلالا جزئياً ، كذلك فإن قيام تلك المؤسسة بالبلاد قد يأتى بأثر عكسى ، حيث ستصبح مسألة دولية أخرى ، مثلها مثل قناة السويس ، التى أدت إلى التدخل الأجنبى الدائم فى شئون مصر (٦٩) . أما جريدة الأحرار « السياسة » ، فقد رأت أن الخلافة - مثلما كان الحال فى قضية « على عبد الرازق » ، ١٩٢٥ - لا تقع فى اختصاص الهيئة الدينية لأن آثارها تنسحب على الحياة العامة لمصر ؛ وإن الجهة الوحيدة المؤهلة لاتخاذ قرار فى موضوع الخلافة فى مصر هو البرلمان نفسه ، وينبغى ترك الأمر له(٧٠) . وهكذا ، لم تكن أحزاب مصر العلمانية البارزة ترى فى عقد مؤتمر حول الخلافة فى مصر -

كما يرى أحد التقارير البريطانية - « مصلحة للإسلام ، أو لمصر » (٧١) .

كان رد الفعل فى بلاد إسلامية أخرى ، فى ١٩٢٦ ، سلبيا كذلك على الأغلب . فقد فشلت الاتصالات الخارجية لمنظمى الموتمر من الأزهريين ، منذ ١٩٢٤ ، في الحصول على تأييد خارجى كبير لعقد المؤتمر . وكان المعارضون المصريون للمؤتمر قد وجهوا كثيراً من جهودهم ودعايتهم إلى المسلمين خارج مصر ، « فى محاولة لإقناعهم بأن الإسلام ليست غايتة اختيار الملك فؤاد خليفة » (٧٢) . ولم تسفر هذه المعارضة الداخلية ، مع الميول المحلية والشكوك المبررة للمسلمين فى كل مكان ، إلا عن استجابة خارجية فاترة للدعوة لعقد مؤتمر الخلافة بالقاهرة . وكان موقف الأنظمة العلمانية أو شبه العلمانية ، مثل تلك القائمة فى تركيا وإيران ، معادياً بالطبع ؛ وبينما لم تبذل القوى الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا) مجهوداً كبيراً للحيلولة دون الحضور ، فهى لم تشجع كذلك المستعمرات التابعة لها على ذلك ، ولم تر فى المؤتمر أكثر من اجتماع لانتخاب البابا ، لن يؤدى إلا إلى المزيد من تعقيد الوضع فى العالم الإسلامى ؛ والأكثر أهمية هو أن الزعامات والمنظمات الإسلامية فى البلاد الإسلامية الكثيفة السكان ، مثل الهند وأندونسيا ، أو البلاد المركزية مثل سوريا وفلسطين ، ظلت على حذر من المشاركة فى مؤتمر بدا الباعث وراءه ، بالنسبة لهم ، المصالح الملكية ، لا الإسلامية ، لحاكم مصر (٧٣) . وسرعان ما أدت المعارضة الداخلية والخارجية للمؤتمر إلى وضع منظميه فى موضع الدفاع والتحول أخيراً إلى تقليص الآفاق المقررة للاجتماع . وعندما أصبح رد الفعل السلبى واضحاً، أبلغ الملك نفسه كبار رجال الدين المصريين بأنه ليس له أطماع فى أن يصبح خليفة (٧٤) . وفى ٢٥ إبريل ١٩٢٥ ، أى قبل ثلاثة أسابيع فقط من افتتاح المؤتمر ، قررت اللجنة الأزهرية المنظمة تغيير طبيعة المؤتمر . ففى حين كانت الدعوة الأصلية للمؤتمر فى مارس ١٩٢٤ ، والتى تكررت فى فبراير ١٩٢٦ ، قد حددت مهمة المؤتمر باختيار خليفة جديد ، أصدر الشيخ «محمد مصطفى المراغى » بياناً يتحدث فيه عن تغير الظروف فى العالم الإسلامى منذ ١٩٢٤، ويقدم تبريراً رسميا لتغيير برنامج اللجنة . وبدلا من اختيار الخليفة ، وضع جدول أعمال للمؤتمر ، توصل إليه اجتماع ٢٥ إبريل ، يتضمن تحديد طبيعة الخلافة وضرورتها وإمكانية إقامتها من جديد فى وقت ما فى المستقبل (٧٥) .

وعندما انعقد مؤتمر القاهرة حول الخلافة أخيراً ، فى مايو ١٩٢٦ ، اعترف منظمو المؤتمر بأربعين شخصاً ، من ١٤ بلد مختلف ، كمشاركين رسميين ، حضروا جلسة أو أكثر من جلسات المؤتمر الأربع . وكان المؤتمر ، من الوجهة الفنية ، غير رسمى ، فلم يكن أى من المشاركين فيه يمثل حكومة بلاده بصورة رسمية ، وكان العدد الأكبر من المشاركين ، بالطبع ، من مصر ، يليهم مجموعة كبيرة نسبياً من أعيان جارتهم فلسطين . ولم يكن لتركيا أو إيران أو افغانستان وهى من البلاد الإسلامية الهامة ، أى تمثيل فى المؤتمر ؛ وكان وفد الهند

ووفد أندونسيا لا يمثلان منظمات العلماء الكبيرة ببلادهم ، لأن تلك المنظمات كانت قد قررت عدم حضور المؤتمر . كما أن نصف المشاركين تقريباً ، الذين اعتُرف بهم ، لا يمثلون إلا أنفسهم، أما الباقون ، باستثناء الوفد المصرى ، فكانوا يتحدثون باسم منظمات هامشية فى بلادهم(٧٦) .

عقد المؤتمر أربع جلسات فقط (فى ١٣ ، ١٥ ، ١٨ ، ١٩ مايو ١٩٢٦). وكانت الجلسات، بشكل عام ، حسب قول « لورد لويد »، « عاصفة وتفتقد إلى الفعالية، منذ البداية »(٧٧) . واستهلك الجدل الإجرائى وقتاً مبالغاً فيه ، خاصة بين المنظمين المصريين للمؤتمر والوفود العربية من الهلال الخصيب . ففى البداية ، اعترضت الوفود الأجنبية على سرية الإجراءات ، لعدم جدواها ؛ وبعد ذلك ، تضمنت المناقشات الإجرائية جد لا حول انتخاب نائب الرئيس أو تعيينه ، وادعاء الوفود الأجنبية بشأن تلاعب المنظمين المصريين فى وقت الجلسات. كذلك فقد أُقحم على المؤتمر مسائل غير دينية ، إذ دعت وفود الهلال الخصيب المؤتمر إلى تسجيل احتجاجه رسمياً على القمع الفرنسى فى سوريا ، وبرغم تفضيل المصريين تحاشي ذلك، صدر عن الجلسة الختامية للمؤتمر قراراً يدين الأعمال الفرنسية في سوريا (٧٨). وهكذا، كانت المجادلات الإجرائيـة والمسائل الهامشيـة كثيفة لدرجة أن الوفود احتجت على «الفوضى» السائدة فى المؤتمر ، وهددت بالانسحاب إذا استمرت الصراعات على ما هى عليه(٧٩) .

وبالنسبة للقضية الجوهرية للمؤتمر ، أى الخلافة ، جاءت الإجراءات غير مثمرة بصورة غريبة . فبالرغم من أن المنظمين المصريين استبعدوا ، منذ مايو ١٩٢٦ ، أن يقوم المؤتمر بانتخاب خليفة ، إلا أنهم كانوا يرغبون فى ترك الباب مفتوحاً أمام انتخاب الخليفة فى المستقبل ، وكذلك أمام إمكانية فوز الملك فؤاد بالمنصب . وكانت هناك مجموعة من الوفود الأجنبية ، يتزعمها المصلح التونسى « عبد العزيز الثعالبى » ، تتشكك كثيراً فى بعث الخلافة بشكل عام ، وتتصدى للإجراءات والقرارات التى من شأنها تسهيل اختيار « فؤاد » للمنصب مستقبلاً (٨٠) .

كان هناك ثلاث لجان تحملت الجانب الأكبر من أعمال المؤتمر . إحداها تعنى بالأمور الإجرائية ؛ والثانية بالقضايا النظرية المتعلقة بطبيعة وضرورة الخلافة ؛ والثالثة بالمسائل العملية المتعلقة بالإمكانيات العملية لإعادة إقامة المؤسسة . وقد أعادت اللجنة الثانية ، التى يسيطر عليها المصريون ، التأكيد على الرؤية التقليديه للخلافة باعتارها ملمح لا غنى عنه من ملامح الإيمان ، وكمنصب يجمع بين الوظائف الدينية والدنيوية (٨١) . أما اللجنة الثالثة ، والتى لم تكن تضم فى عضويتها سوى مصرى واحد ، فقد توصلت إلى أن استعادة الخلافة

« لا يمكن تحققها بالنسبة للحالة التى عليها المسلمون الآن » ، وأوصت بالاحتفاظ بلجنة مركزية للمؤتمر بالقاهرة وإقامة لجان فرعية فى بلاد إسلامية أخرى للعمل من أجل تهيئة الظروف لإحياء الخلافة فى وقت ما فى المستقبل (٨٢) . لكن النغمة المتشائمة لهذا التقرير، برغم واقعيته، لم تلائم المنظمين المصريين للمؤتمر عند قراءته فى الجلسة الختامية ، ولجحوا فى إضافة صياغة أكثر تفاؤلا تعلن أن الخلافة « يمكن تحقيقها » ، فى المستقبل القريب (٨٣) . وبهذه الجلسة ، أصبح من الواضح أمام المصريين أن المؤتمر لن يحقق الكثير ؛ وعليه فقد بادروا بفضه فى ١٩ مايو ، أى قبل الموعد المقرر لذلك بأربعة أيام ، وقبل أن يسفر عن أى تصرف يمكن أن يضر بالإسلام أو بمصر (حسبما قرر المشاركون المصريون) (٨٤) .

لم يقابل مؤتمر القاهرة حول الخلافة بحماس كبير من جانب الرأى العام المصرى . فقبل انعقاده ، كان اهتمام الصحافة أقل مما يستحقه موضوع المؤتمر ، سواء بسبب الدوافع الملتوية المفترضة للقائمين عليه ، أو لانشغال الرأى العام المصرى بالانتخابات البرلمانية ، التى كان مقرراً لها يوم ٢٢ مايو (٨٥) . وباستثناء صحافة القصر ، كانت تعليقات الصحف ، عند افتتاح المؤتمر ، سلبية إلى حد كبير . حتى « الأهرام » ، غير الموالية ، اتخذت من ذلك فرصة لانتقاد انعدام الكفاءة التنظيمية للقائمين عليه وتهافت حصيلة الجلسات (٨٦) . وكان سوء التنظيم هدفاً لسهام الصحافة الحزبية ، فركزت صحيفة الأحرار (السياسة) على الفوضى التى ميزت جلسات المؤتمر ، أما « كوكب الشرق » الوفدية ، فقد اعتبرتها « مهزلة » فى حق العالم الإسلامى من جانب « رجال الدين فى مصر » (٨٧) . وبالإضافة إلى الاتجاه الواضح لهذه التعليقات ، كان التقييم البريطانى المعاصر للأحداث يرى أن « انتقادات المعارضة ربما تعكس، بشكل عام ، حالة الرأى العام المصرى ، بدقة كبيرة » (٨٨) .

وعلى حد تقرير آخر للمندوب السامى البريطانى ، فإن مؤتمر القاهرة حول الخلافة « باء بالفشل » (٨٩) . فقد فشل فى استعادة الخلافة ، حسب التخطيط الأصلى للقائمين عليه، فى ١٩٢٤ ؛ وفى تمهيد الطريق أمام إعادة قيامها فى وقت لاحق ، وهو الهدف المتواضع لمنظمى المؤتمر من وراء عقده ، فى ١٩٢٦ ؛ أو فى تولية أحد المصريين للمنصب ، وهو هدف محتمل ، على الأقل من جانب بعض المشجعين له ، فى منتصف العشرينيات . ولا هو أسفر عن شىء إيجابى . فقد انفض فى ١٩ مايو بعد أن اتخذ قراراً بالانعقاد مرة أخرى بالقاهرة خلال عام ، وإقامة سكرتارية دائمة فى مصر ولجان فرعية فى أماكن أخرى للإعداد للمستقبل ، لكن شيئاً من هذا لم يحدث (٩٠) . ومن الواضح أنه لا اللجنة المركزية ولا الفروع قد نجحت فى عقد مؤتمر لاحق بالقاهرة . واللجنة الأزهرية للخلافة ، نفسها ، أصبحت غير فعالة بعد المؤتمر (١٩٢٦) ، وضحية لعجز أعضائها ، وللتخلى الواضح عن مناورة الخلافة من جانب العرش ، الذى كان يدعم نشاطاتهم فيما سبق .

الإسلام والوضع السياسي في مصر (١٩٢٤ - ١٩٢٦)

يقدم الجدل الذى شهدته مصر ، فى العشرينيات ، حول مسألة الخلافة ، مرآة عاكسة لمواقف المثقفين المصريين حول العلاقة الصحيحة لمصر مع المجتمع الإسلامى . وقد برز ملمحان أساسيان خلال تلك النقاشات . أولهما ، غياب الإجماع حول مؤسسة الخلافة . فقد اختلف المصريون ، بصورة جذرية ، خلال العشرينيات ، حول القضايا الجوهرية - الإمكانية الفعلية لإحياء المؤسسة ، طبيعة ووظائف أى شكل من أشكال الخلافة يمكن إقامته ، وليس أقلها دور مصر فى استعادة المنصب - التى من شأنها حسم قضية الخلافة . أما الملمح الثانى ، الجدير بالملاحظة ، فى النظرة المصرية تجاه تلك القضية ، فهو المدى الذي قدمت به الاعتبارات المصرية الصرفة كمبرر علنى للمواقف والتصرفات حول قضية الخلافة . فبغض النظر عن المحددات النهائية لأفكارهم (دينية ، أو وطنية ، أو شخصية) صاغ زعماء مصر مواقفهم وتحركاتهم بلغة متطلبات ومصالح الدولة القومية المصرية الحديثة النشأة .

وينبغى أن نلاحظ أنه ليس هناك تقسيم اجتماعى نهائى واضح داخل الرأى العام المصرى حول الخلافة والمسائل المتصله بها ، فى العشرينيات . فبالرغم من الميل الواضح عند علماء مصر للتعبير عن إدراك أكثر تقليدية حول الخلافة ، وتعبير الأمة وزعماء البلاد ورجال الصحافة عن فهم أكثر علمانية وتأثرا بالمفاهيم الغربية ، إلا أن من الصعب تصنيف الأفراد فى مجموعات محددة وفقاً لآرائهم فى الإسلام والوضع السياسى . وليس أدل على تلك الضبابية فى الخطوط الفكرية من أن « على عبد الرازق »، « راعى » العلمانية السياسية فى العشرينات، كان ، بحكم تعليمه وتربيته ، عضواً بالمؤسسة الدينية ، وأحياناً ما كانت مواقف الناطقين بلسان التقليديين تكشف عن تغلغل كبير لمفاهيم غير تقليدية . وكما يلاحظ «البرت حورانى »، فحتى أشد منتقدى « على عبد الرازق » ، وهو الشيخ « محمد بخيت »، يقبل بالأفكار الليبرالية التى ترى « الأمة كمصدر لسلطة الخليفة » ، وأن الإسلام يعنى «حكماً ديمقراطياً حراً ، وشورياً » ، وهو ، بهذا ، يصيغ دفاعه عن مؤسسة الخلافة بمصطلحات حديثة واضحة (٩١) . وبنفس الطريقة ، يظهر التمايز بين الهوية المصرية والإسلامية فى بيانات العلماء ، كما يعبر عنه موقف شيخ الأزهر فى ١٩٢٦ ، الذى يرى أن « لنا كمسلمين ، لا كمصريين ، أن نتطلع إلى وجود خليفة » (٩٢) .

على الجانب الآخر ، كان زعماء المؤسسة السياسية العلمانية يعبرون أحياناً عن فهم تقليدى نسبياً للخلافة أو مكانة الدين فى الحياة السياسية . فسعد زغلول ، على سبيل المثال ، كان يناصر الرأى الذى يرى أن الخلافة تجمع بين « السلطة الدنيوية والروحية » ، وأنه يشعر بأن محاولة « على عبد الرازق » للفصل بين المجالين غير مبررة على الإطلاق ، فى

السياق الإسلامى (٩٣) . ومن منظور مشابه ، تنتقد « كوكب الشرق » الوفدية ، الإجراءات التى اتخذت ضد « عبد الرازق » لأنها خارج اختصاص الدولة ، لكنها ترى كذلك أن العلماء ، لم يكونوا على خطأ فى حكمهم « لأن الكتاب يسيء تفسير الإسلام » (٩٤) .

نقطة واحدة استقطبت - على السطح على الأقل - اتفاق الرأى العام المصرى ، فى منتصف العشرينيات ، وهى القبول بفكرة الخلافة ، كضرورة وأمر مرغوب فيه . فالمثقفون المصريون ، باختلاف ميولهم السياسية والثقافية ، مع استثناءات قليلة ، كانوا يفضلون استعادة نوع ما من الخلافة ، بعد إلغاء الأتراك لها فى ١٩٢٤ . وكان هذا متضمنا فى طبيعة الجدل الأصلى حول أكثر المطالبين ملاءمة للمنصب فى ١٩٢٤ . كان الخلاف حول من وكيف ، لا على المبدأ نفسه .

ولا شك أن أهم خروج على هذا الإجماع على تحبيذ الخلافة هو هجوم « على عبد الرازق» ، فى ١٩٢٥ ، على تاريخية الخلافة . لكن لابد من التأكيد على أن موقف « عبد الرازق » ، كان موقفاً انعزالياً . وعملياً ، يبدو أنه لم يكن هناك فى مصر ، فى ١٩٢٥ ، من يهتم بالموافقة علناً على التفسير الراديكالى للإسلام الذى قدمه الشيخ . وعندما تولى مصريون آخرون الدفاع عن « عبد الرازق » ، فى الدعوى القضائية التى أقيمت ضده فى ١٩٢٥ ، فقد كان ذلك على أرضية دستورية أكثر منها لاهوتية . ومن « السياسة » الليبرالية ، إلى « الهلال» العلمانية ، إلى « البلاغ » و « كوكب الشرق » الوفديتين ، جاء التأكيد على حق كل مصرى فى التعبير عن رأيه ، وفقاً لدستور ١٩٢٣ . أما الآراء الملموسة التى تتناول إسلام الشيخ ، كما ورد بكتابه ، فهى محدودة للغاية وتكاد لا تذكر (٩٥) .

لقد شهدت فترة مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ ، الكثير من مثل ذلك الموقف . فمن بين كل النقد الموجه إلى المؤتمر فى الصحافة ، فى مايو ١٩٢٦ ، لا يبدو هناك هجوم مباشر على فكرة إعادة الخلافة . كان هناك قبول عريض بالهدف من المؤتمر باعتباره هدفاً جديراً بالاهتمام ، أعاق تحقيقه الفعلى سوء إدارة القائمين على المؤتمر (٩٦) . وهناك نقطة موضع جدل تتعلق بما إذا كان هذا الإجماع على فكرة الخلافة يعبر دائماً عن الميل الحقيقى لأصحابه أم مجرد موقف أملته الظروف السياسية ؛ على اعتبار أن قضية الخلافة ، فى العشرينيات ، كانت « مسألة حساسة بالنسبة للجماهير » ، على حد قول « سعد زغلول » لمحمد حسين هيكل(٩٧) . وبرغم خداع التعبير العلنى عن القبول بفكرة الخلافة ، أحياناً ، إلا أنها تشهد على سلطان هذا المنصب فى أوساط الرأى العام المصرى .

على أننا إذا ما تجاوزنا مسألة مجرد القبول بمفهوم الخلافة ، فسوف نجد خلافات جذرية حول طبيعة ووظائف وأهمية المنصب . ويبدو أن غالبية العلماء المصريين كانوا يتبنون ،

بشكل عام ، مفاهيم تقليدية للخلافة والجماعة وطبيعة السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى. فالمقالات التى نشرها العلماء فى الصحافة المصرية ، وقت الغاء الاتراك للمنصب فى مارس ١٩٢٤ ، تحوي الموقف الإسلامى التاريخى من الخلافة ، والذى يراها كضرورة ومصدر توحيد ، ومنصب دينى وزمنى (٩٨) . واجتماع العلماء المصريين ، فى ٢٥ مارس ١٩٢٤ ، الذى دعا إلى عقد مؤتمر إسلامى حول الخلافة بالقاهرة ، يكشف عن الفهم التقليدى، ربما فى أكثر صوره الرسمية فى مصر . فبعد أن حدد الخلافة باعتبارها « مرشد عام فى قضايا الدين ، ولتوجيه هذا العالم » ، وامتداد سلطتها الشرعية إلى المسلمين فى كل مكان ، يؤكد البيان على أن « للخليفة مطلق التصرف فى شئون رعاياه » وأن « كل سلطة ينبغى أن تنبثق منه وتصدر عنه » (٩٩) . فالخليفة ، بهذا ، يقدم على الصورة التى كان عليها ، نظرياً ، فى الماضى البعيد ، أى العاهل المطلق للعالم الإسلامى ، الذى تمتد سلطته لتشمل الأمور الدينية والزمنية على السواء ، وكل « الحكام الإقليميين » مسئولين أمامه(١٠٠) . وعلى مدى السنوات التالية ، استمرت مفاهيم تقليدية شبيهة حول الخلافة فى أوساط رجال الدين المصريين . وفى غمار ردود الأفعال على كتاب « على عبد الرازق » ، هناك نقطتان حازتاالجانب الأكبر من هجوم زملائه العلماء ؛ إحداها فصل « عبد الرازق » بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ؛ والأخرى إنكاره أى دور سياسى للنبى وصحابته . وهكذا ، كانت التهم السبع التى مثل « عبد الرازق » بسببها أمام هيئة كبار العلماء ، كلها ، ذات طابع شرعى وتاريخى : اثنتان تتهمه بجعل الشريعة شريعة روحية محضة ؛ وثلاث تؤكد على إساءة تفسيره للبعثة النبوية ؛ وتهمتان بالإساءة إلى سمعة الخلفاء الأوائل .(١٠١) وكانت المواقف الجوهرية التى سادت محاكمة الشيخ تقليدية فى محتواها ومطلقة فى نبرتها : الإسلام يحتوى ، بالفعل ، على « عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة »(١٠٢) .

لقد أعاد زعماء مصر الدينيين الرسميين تقديم هذه التفسيرات ، مرة أخرى ، عند انعقاد مؤتمر القاهرة حول الخلافة فى ١٩٢٦ . وحتى قبل انعقاد المؤتمر ، انتقد الشيخ «محمد فرج المنياوى » ، أحد كبار منظمى المؤتمر ، النظرة العلمانية التى تحدد إعادة الخلافة بحيث يكون الخليفة أكبر قليلاً من رئيس لمجلس إسلامى منتخب . واستنكر « المنياوى » تلك الأفكار باعتبارها « نظام أوروبى غريب على الإسلام » ، وصمم على ضرورة تمتع الخليفة بـ «كافة حقوقه الشرعية » ، سواء فى الشئون الدينية أو الدنيوية (١٠٣) . وقررت اللجنة ، التى انبثقت عن المؤتمر لدراسة الجوانب النظرية للخلافة ، أن الخلافة ضرورة فى الإسلام ، بدونها يموت المسلم « جاهلاً » بعقائد الإيمان . وأنها ، بطبيعتها ، تقدم « رياسة عامة للدين والدنيا »، يخضع لسلطانها النواحى الدينية والدنيوية على السواء ؛ وكما يملك الجسم البشرى

« قلباً واحداً » ، كذلك لا يمكن إلا أن يكون هناك خليفة واحد (١٠٤) .

وخلال محاورات المؤتمر ، لربما كان الشيخ « محمد بخيت » المعبر الحقيقى عن وجهة نظر معظم المندوبين المصريين ، عندما أعلن أن « الكفرة » وحدهم هم الذين يعتقدون بأن الخلافة منصب « روحى فحسب » (١٠٥) . وتظهر النوعية الخالدة للفكر السياسى لغالبية أعضاء المؤسسة الدينية المصرية ، أكثر ما تظهر ، فى بيان الشيخ « محمد الأحمدى الظواهرى» ، الذى يشرح فيه الموقف الذى اتخذته لجنة مؤتمر الخلافة حول الجوانب النظرية لمؤسسة الخلافة ، إذ يقول : « نحن نشعر بأن تطبيق المبادىء العامة للدين لا ينبغى أن تكون محل استثناءات ؛ ونحن نعتبر أنه لا محل هنالك لخلق أوضاع جديدة إذعانا لمقتضيات العصر (١٠٦) .

وغالباً ما كانت مفاهيم الخلافة والرابطة الإسلامية ، التى يتبناها المثقفون المصريون خارج الهيئة الدينية ، مختلفة بشكل ملحوظ عن مفاهيم العلماء : ومن أبرز تلك الفروق ذلك الحس الواقعي الشديد تجاه مؤسسة الخلافة ، الذى عبر عنه غير العلماء . فعلى النقيض من إصرار الزعماء الدينيين على الفعالية التاريخية للخلافة وإمكان استعادتها كمؤسسة حيوية فى العالم الحديث ، كان المعلقون فى الساحة السياسية أكثر استعداداً للاعتراف بعدم الفاعلية التى لازمت المنصب منذ مدة طويلة . وكما عبر عنها « أحمد زكى » فى ١٩٢٦ ، فإن « الخلافة منذ القرن التاسع أصبحت رمزاً أكثر منه حقيقة » (١٠٧) . وبعد الإقرار بحقائق الموقف الراهن ، كان المراقبون العلمانيون أميل ، بذلك ، إلى القبول باستمرار خلافة رمزية أكثر منها عملية .. كسلطة معنوية محتملة داخل العالم الإسلامى ، بالنسبة للبعض (١٠٨)، وكرمز مرغوب فيه لوحدة المسلمين الدينية - الثقافية ، بالنسبة لغيرهم (١٠٩) .

وعند تحليل طبيعة الخلافة ووظائفها المحتملة بعد إحيائها ، والتى عبرت عنها الأوساط العلمانية داخل مصر فى منتصف العشرينيات ، يمكننا رصد آراء معدلة ومحدثة حول دور مؤسسة الخلافة . فقد ساد العالم الإسلامى فى العشرينيات مفاهيم حول خلافة مختلفة جذرياً؛ وكتب العديد من الكتاب فى البلاد الإسلامية حول الحاجة إلى جعل المنصب أكثر ملاءمة للأفكار المعاصرة حول خضوع الحكم للدستور (١١٠) .

وجاءت أكثر الشروح المصرية التفصيلية لخلافة محدثة ، فى كتاب صدر فى فرنسا ، فى ١٩٢٦ ، بقلم القاضى المصرى « أحمد عبد الرزاق السنهورى » . ويشير عنوان الكتاب ، بحد ذاته ، إلى المنهج التطورى للموضوع : « الخلافة : تطورها إلى جمعية للأمم الشرقية ». فمقولة « السنهورى » الأساسية ، فيما يتعلق بالخلافة ، هى أن خلافة « دائمة » (أى تقليدية) لا يمكن استعادتها الآن ، فى ظل الظروف الراهنة التى يعيشها العالم

الإسلامى(١١١). أما البديل ، كما يراه ، فهو إقامة « جمعية للأمم الشرقية » ، تتألف من دول إسلامية مستقلة ، تناضل (ضمن أشياء أخرى) من أجل إحياء الخلافة ، فى وقت ما فى المستقبل . وهو يرى أنه ينبغى الاعتراف بالقائم بأمر تلك الرابطة باعتباره خليفة « مؤقت » لحين استعادة مؤسسة الخلافة كاملة (١١٢) . وقد ترددت أفكار شبيهة حول الخليفة كرئيس معظّم للهيئة ، فى مصر ، فى نفس العام ؛ فقد أشارت « المقطم » إلى احتمال أن يسفر مؤتمر الخلافة بالقاهرة عن «جمعية للأمم الإسلامية أو الشرقية » ، وعبرت « كوكب الشرق » عن أمل بديل فى أن يقوم المؤتمر الإسلامى المنعقد فى مكة ، فى يونيو ويوليو ١٩٢٦ ، بتدشين رابطة لـ « الأمم الإسلامية » أو« منظمة للخلافة » تنعقد سنوياً بحضور ممثلين عن بلاد إسلامية مختلفة لمناقشة المشكلات المشتركة (١١٣) . وأهم ما فى هذه الاقتراحات ، من منظور القومية فى مصر، هو المدى الذى ذهبت إليه فى الاعتراف ضمنياً بانقسام العالم الإسلامى إلى دول قومية منفصلة ، والتركيز على خلق آلية للتعاون الدورى بين الوحدات المتفردة التى كان يتآلف منها آنذاك .

كان القبول بانقسام « الأمة » إلى دول قومية منفصلة يظهر ، بصورة ضمنية ، فى تعليقات المصريين ذوى التوجه العلمانى على موضوع الخلافة ، فى منتصف العشرينيات . كانت تلك فرضية أول تعليق يصدر عن « محمد حسين هيكل » على إلغاء الخلافة ، فى مارس١٩٢٤ ، عندما دعا - برغم تسليمه بتهور وحماقة التصرف التركى - إلى موقف مصرى بعدم التدخل فى المسألة . فحيث « أننا ، نحن المصريون نطالب بحكم أنفسنا بأنفسنا ، ونصر على عدم تدخل الآخرين فى شئوننا ، فليس من حقنا، سواء من الوجهة المنطقية أو السياسية، التدخل فى شئون الآخرين » (١١٤) . كذلك كان الوفديون ، فى ١٩٢٤ ، يتنصلون ، ضمنيا ، من القومية الدينية ، مؤكدين على أولوية الدولة - القومية . وكما عبر « أحمد عوض حافظ » ، فى أول إصدار لـ « كوكب الشرق » الوفدية ، فى سبتمبر ١٩٢٤ ، فإن فكرة « الوطنية الإسلامية » أصبحت مهجورة ، حيث أصبح كل بلد إسلامى الآن « وطن متفرد ذو سياسة متفردة ، وأحوال متميزة » (١١٥) . وقد تضمن موقف « السنهورى » اعتقاداً شبيهاً بالسطوة التاريخية للدولة القومية الحديثة ، فإعادة تأسيس خلافة تقليدية أمر مستحيل فى رأيه ، تحديداً لأن « الاتجاهات القومية والانفصالية » تتزايد « يوماً بعد يوم » بين شعوب العالم الإسلامى (١١٦) .

إن الطريقة التى تناولت بها الصحافة المصرية قضية الخلافة ، فى منتصف العشرينيات، تبين بوضوح أن الاهتمام الأول للمصريين ، المشاركين فى الحياة السياسية للبلاد ، هو التضمينات القومية لما كان - شكلياً على الأقل - مسألة دينية . كذلك ، فقد اتبعت تغطية صحف مصر البارزة للإلغاء التركى للمنصب، فى مارس ١٩٢٤ ، نمطاً شبيهاً ،

إذ ركز محرروها اهتمامهم على الجوانب السياسية للحدث . وهكذا ، عندما تصدى «أمين الرافعي » لتحليل إلغاء الخلافة ، في جريدة الحزب الوطني «الأخبار» ، كان تركيزه على النتائج السياسية للحدث ، إذ يرى أنه ليس من صالح الأتراك خسارة تعاطف المسلمين الآخرين في هجوم على الإسلام ، وأن إلغاء تلك المؤسسة يمكن أن يفتح الباب أمام تبنى قوة أو أخرى من القوى الأوروبية لخلافة بديلة ، لن تكون إلا « ألعوبة في أيديهم » (١١٧) . كما أن تحليلات «محمد حسين هيكل » للحدث استخدمت قضية الخلافة لتخرج بنتائج سياسية بالأساس . وأشارت إحدى افتتاحياته إلى أن « الدرس » الذى ينبغى أن تستخلصه مصر من التصرف التركي هو مخاطر حكم الفرد ، مثل حكم « مصطفى كمال » في تركيا (وهى إشارة واضحة لسعد زغلول في مصر ، في ١٩٢٤) ؛ وانتقدت افتتاحية أخرى الوزارة الوفدية المنافسة لعدم اتخاذها موقفاً رسمياً تجاه المسألة ، وعدم سعيها لعقد مؤتمر إسلامي ، فوراً ، لمناقشة الخلافة (١١٨) .

وقد استمر إعطاء تلك الأولوية للجوانب السياسية والقومية إلى ما بعد مارس ١٩٢٤. فقد كان ذلك متضمنا في الحوارات الخاصة بكتاب « على عبد الرازق » والجلسات التي خصصت لمحاورته في منتصف عام ١٩٢٥ ، حيث اختار المدافعون عن الشيخ أن يدافعوا عنه من منطلقات سياسية واضحة تتعلق بانتهاك الضمانات الدستورية لحرية التعبير ، والخطر (الناجم عن امتداد السلطة الدينية إلى الحياة المدنية) المتمثل في الإجراءات التى اتخذها الأزهر ضده . وحدث شيئ شبيه ، عند انعقاد مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، حيث كانت التضمينات السياسية للاجتماع هى محط اهتمام صحافة مصر العلمانية . وقد عبرت « كوكب الشرق » عن المنظور السياسى والقومى الذى يرى معظم الرأى العام الموالى من خلاله مسألة الخلافة ، في منتصف العشرينيات : الخلافة مسألة سياسية قبل أن تكون قضية دينية ، وإنها تخص الحكومة والبرلمان قبل أن تخص علماء الدين » (١١٩) . إن إعلاناً كهذا من جانب صحيفة تعطى اهتماماً كبيراً للمسائل الإسلامية يشير إلى تحول هام عن المنظور الإسلامى التقليدى الذى يرى في الدين والدولة توأمين .

وعندما ننظر إلى آراء المعلقين السياسيين المصريين حول مسألة الخلافة ، في منتصف العشرينات ، فإن أهم ملمح يصادفنا هو تركيزهم على مصر ، سواء من زاوية الفضائل التى تؤهل مصر للعب دور قيادى في حل الأزمة الناجمة عن الإلغاء التركى للمؤسسة ، أو من منظور مكانة البلاد والفوائد القومية التى يمكن أن تجنبها ، وكذلك الأضرار التى يمكن أن تلحق بها في حال تورطها في مسألة الخلافة . «نحن لا نرى بلد أليق بالخلافة ولا أنسب لمركزها من مصر» ، هذا ما جاء ب «المقطم» بعد أيام قليلة من الإلغاء التركى للمنصب(١٢٠). وفي الأسابيع التالية ، أصبحت فكرة تفرد مصر بسمات تؤهلها للتصدى لمسألة

الخلافة موضوعاً يتردد فى معظم الصحف العلمانية . ومع حلول ١٩٢٤ ، استقرت الأسباب التى تؤهل مصر لتزعم القضية : موقعها الجغرافى فى وسط العالم الإسلامى ؛ ودور مصر ، المعترف به ، فى التاريخ الإسلامى ؛ بروز مصر فى العصر الراهن ، كأكبر بلد يتحدث أهله العربية وكمقر لأكبر مؤسسة دينية (الأزهر) ؛ ثم مستوى التقدم الثقافى العام للبلاد ، والذى يؤهلها لقيادة بقية العالم الإسلامى (١٢١) . على عكس ذلك ، فإن المعارضين لقيام مصر بتنظيم مؤتمر إسلامى أو جعلها مقراً للخلافة ، جاءت معارضتهم ، بالأساس ، من منطلقات سياسية ترى أن البلاد ليست مناسبة كمقر للخلافة ، طالما هناك أى أثر للسيطرة الأجنبية . ويعبر أحد الوفديين عن هذا الموقف، فى ١٩٢٥، بقوله : « حرروا أنفسكم أولا، ثم اختاروا خليفة» (١٢٢) . وتظهر تلك النغمة المصرية بالتفوق ، أثناء قضية الخلافة ، فى تعليق «الأهرام» على اجتماع العلماء ، فى ١٩٢٥ مارس . فالجريدة ترى أن « أنظار العالم الإسلامى كله قد اتجهت إلى مصر » ، وتدعوا المصريين إلى « العمل وإعداد معدات المؤتمر بما يتفق مع كرامة مصر ومكانها السامى من العالم الإسلامى خاصة ومن العالم المتمدن كله على وجه عام » (١٢٣) .

وطوال فترة العشرينيات ، تواصل التعبير عن نفس الموضوع الخاص بالمزايا التى تتمتع بها مصر ووضعها المتقدم وسط البلاد الإسلامية الأخرى . وقد عبر عنه كل من القيادات الدينية والزعامات السياسية على السواء . فالشيخ « المنياوى » ، على صفحات الصحيفة الرسمية للجنة الأزهر حول الخلافة ، يمجد مصر باعتبارها « واحدة من أكبر الدول الإسلامية، من حيث التقدم والمدنية والتراث والرخاء » (١٢٤) ؛ أما جريدة « السياسة » ، فهى تأسف لقرار الحكومة المصرية بعدم حضور المؤتمر الإسلامى فى مكة ، فى ١٩٢٦ ، لأن عدم الحضور هذا يتناقض مع مكانة مصر كقائد و « مثال » لبقية البلاد الإسلامية (١٢٥) ؛ كذلك أوصت « كوكب الشرق » الوفدية بأن تكون مصر مقراً لأى مجلس دائم للدول الإسلامية ينبثق عن نفس المؤتمر، انطلاقاً من أن « مصر هى قلب الإسلام وحاملة لوائه » (١٢٦) . وبالرغم من اختلاف المتحدثين من الموالين للقصر وحزب الأحرار والوفديين حول مدى إسهام البلاد فى الشئون الإسلامية الدولية ، إلا أنهم يشتركون جميعاً فى الفخر القومى بتقدم مصر مقارنة ببقية البلاد الإسلامية .

لكن المعلقين السياسيين المصريين لم يتفقوا فى اعتبار مشاركة بلادهم فى مسألة الخلافة أمراً مرغوباً فيه . والجدير بالملاحظة هنا هو إلى أى مدى غلّف نقاد جهود تنظيم مؤتمر الخلافة فى مصر نقدهم بما يمكن أن يصيب الأمة المصرية من نتائج سلبية . وقد ظهرت ، بوضوح تام ، المصفاة القومية التى من خلالها يرى المصريون ، من أصحاب العقلية السياسية، قضية الخلافة أثناء مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ . فخلال الشهور التى

سبقت انعقاد المؤتمر ، تضمنت الصحافة الحزبية أسباباً متنوعة للتدليل على أن انعقاد المؤتمر ليس فى صالح مصر القومى . وتراوح هذا بين مقولات داخلية صرفة تتعلق بما يمكن أن يسفر عنه إقامة خلافة مصرية من تدمير للأوضاع الدستورية الهشة للبلاد ، وتحليلات ذات توجه خارجى للأثر السلبى الذى يمكن أن تتركه الخلافة على العلاقات الخارجية المصرية ، ومقارنة الخلافة بقناة السويس، كمصدر لتدخل أجنبى، لا مسوغ له، فى الشئون المصرية(١٢٧). وفى معظم هذه الانتقادات الموجهة للمؤتمر ، كانت منطلقات المعارضة لعقد المؤتمر على أرض مصرية هى التركيز على مصالح مصر أكثر من مراعاة متطلبات الإسلام .

ويعتبر ما قدمه الصحفى الوفدى « عباس محمود العقاد » ، عند افتتاح مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، أكثر التحليلات النقدية تفصيلاً لفكرة سعى مصر للقيام بدور قيادى فى الشئون الإسلامية عامة ، وفى قضية الخلافة بصفة خاصة . والفكرة الأساسية فى مقال «العقاد » هى عرض عدة « أسباب للحذر » ، فيما يتعلق بمجمل الحملة الساعية إلى استعادة الخلافة ، والتى لعبت المؤسسة الدينية المصرية دوراً بارزاً فيها (١٢٨) . وبعد توجيه الانتقادات السياسية إلى الميول الملكية والمؤيدة للاستبداد للمنظمين الدينيين للمؤتمر ، ارتكز انتقاد «العقاد » للحملة المصرية من أجل إحياء الخلافة ، على ما تنطوى عليه الحركة من أضرار بمصر نفسها . فهو يرى ، من ناحية ، أن التورط فى قضية الخلافة يمكن أن يفرض على البلاد مسئوليات سياسية خارجية ، فى وقت لا ترغب السلطات البرلمانية فيه تحمل هذه الأعباء ؛ ومن ناحية أخرى ، فليس من صالح مصر إثارة عداء الدول الإسلامية الأخرى ، بالاستئثار بالخلافة لنفسها . وبشكل عام ، فليس من صالح البلاد التورط مع « الدول الاستعمارية والمكائد الأجنبية » بسبب مؤسسة الخلافة . وتعبر خاتمة « العقاد » عن روح الانعزال ، التى تعكس ، بوضوح ، شكوك الوفد حول تورط مصر فى المسائل الإسلامية (والعربية) ، خلال العشرينيات : « نحن نخشى من أن تصبح الخلافة أنشوطة جديدة تلتف حول عنق مصر ، تمسك بها السياسة البريطانية لإذلال مصر ، وإذلال الشعوب الشرقية »(١٢٩) .

ويمكننا أن نرصد إلى أى مدى أصبحت المصالح القومية لمصر معياراً لمواقف وأفعال الزعامة السياسية للبلاد ، فى العشرينيات ، من خلال الملاحظات التى أبداها اثنان من الشخصيات البارزة فى الحياة العامة المصرية ، هما « سعد زغلول » والملك « فؤاد » . فعندما سئل عن رأيه فى مسألة الخلافة ، فى يونيو ١٩٢٤ ، اعتبر « سعد » أن التطلع إلى إحياء الخلافة ضرب من «الأغراض الخيالية » ، وبالرغم من أنها رغبة صادقة لدى كثير من الرأى العام المسلم ، فمن الممكن أن تكون محاولة غير مجدية ، « تقضى على السياسة العملية » داخل الدول – القوميات ، التى ينقسم إليها العالم الإسلامى حالياً (١٣٠) . وبعد خمس

سنوات، عندما أكد الملك « فؤاد » للبريطانيين أنه لم يكن يتطلع بجدية إلى الخلافة فى السنوات السابقة، فقد برَّر ممانعته المدعاة فى السعى إلى المنصب بما تنطوى عليه الخلافة من إضرار محتمل بمصر : « إن القبول [بالخلافة] سوف يجلب إلى القاهرة كل أوغاد المسلمين ، وسوف تجعل منها ملجأ كل متوسل » (١٣١) . وبالرغم من الشك فى صدق هذا التعليق على ضوء الدلائل الأخرى الخاصة بأطماع « فؤاد » ، فى منتصف العشرينيات ، فالمهم هو أن مصالح مصر القومية قد اتخذت معياراً لتبرير موقف كل من رئيس وزراء مصر وأول ملوكها من الخلافة .

لقد انتهت الحملة المصرية لإحياء الخلافة بفشل مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، فى مايو ١٩٢٦ . لكن فشل المؤتمر يشير إلى ما هو أكثر من نهاية جهودها بين هاتين السنتين ، إذ يسجل كذلك نهاية ما يزيد على العقد من التغيرات السريعة فى المؤسسات السياسية والمفاهيم والولاءات المصرية . ففيما بين ١٩١٤ - ١٩٢٦ ، تقوض العالم السياسى الذى كان المصريون يعيشون فيه قبل الحرب العالمية الأولى . فقد دمرت سنى الحرب الأسس المادية للمنظومة العثمانية ، التى كانت مصر ، لزمن طويل ، أحد مكوناتها ، كما كان للاستقرار الذى تلا الحرب أن يعنى تصفية الإمبراطورية تصفية تامة . وما يؤكد عليه الجدل الذى ثار فى منتصف العشرينات حول الخلافة هو أنه لن يكون هناك إحياء لجانب من الموروث العثمانى فى مكان آخر ، ولا الاستمرار فى إقامة بؤرة محورية رمزية تجمع ولاء المسلمين ، بدلا عن الخلافة العثمانية . وبحلول ١٩٢٦ ، كان النظام الدينى - سياسى العثمانى قد انتهى .

ومع موت القديم ، جاء ميلاد عالم سياسى جديد ، يتسم بقسمات شديدة الاختلاف . من الوجهة المادية ، حل محل الإمبراطورية العثمانية المتعددة القوميات عدد من الوحدات السياسية القومية الجديدة ، مستقلة بدرجة أو بأخرى ؛ ومن الوجهة الفكرية ، أصبحت القومية وسيادة شعبها تتولى المراكز التى كانت تباشرها الأمة وتنظمها الشريعة المقدسة ، فيما سبق . وبالنسبة للمصريين (وربما بقدر أقل من الأتراك ، وإن كان بقدر أكبر من العرب على وجه التأكيد) ، فقد لاقى مفهوم القومية القطرية تأييداً ضخماً من ثورة ١٩١٩ المصرية ، وكان قيام ملكية برلمانية مصرية رسمياً من أوائل العشرينات إعلاء من شأنه . إذ يبدو أن مصر جديدة قد ولدت بموت النظام القديم .

وكنتيجة لكل من موت القديم وميلاد الجديد ، تضاءلت البدائل أمام المصريين . فبينما كان من الممكن - قبل ١٩١٤ - بل والمحبَّذ للمصريين أن يكونوا مصريين وعثمانيين فى آن واحد ؛ بأن يكون ولاءهم للخليفة ولبلادهم على حد سواء ، اختفى المكون الأول فى هذه الازدواجية مع منتصف العشرينات . فقد ولى الخيار العثمانى / الإسلامى ، وزالت

مؤسساته المركزية ، وأصبحت إمكانية إعادة صياغته (كما حدث منذ الثلاثينيات وما بعدها) بلا معنى، فى عالم ما بعد العثمانية وما بعد الخلافة . ولم يكن احتمال الخيار العربى، فى العشرينيات ، قد ظهر بعد (كان له أن ينتظر حتى الثلاثينيات وما بعدها) ، بفضل اختلاف الظروف التى كانت لا تزال تعزل مصر عن بقية العالم العربى ، والانتكاسات التى كانت تعانى منها القومية العربية فى غرب آسيا ، فى ظل ترتيبات ما بعد الحرب . وفى منتصف العشرينيات ، ولعدة سنوات تالية ، يبدو أنه لم يكن أمام المصريين سوى طريق سياسى واحد : أن يكونوا مصريين، وأن يفكروا كمصريين ، وأن يتصرفوا كمصريين .

الباب الثاني

الاستجابة الفكرية:

عقيدة القومية القطرية المصرية

الفصل الرابع
المثقفون المصريون وصياغة صورة قومية جديدة

المفكر كمبدع لصورة جمعية

يمكن القول بأن الكائن الإنسانى يقرأ العالم على ضوء احتياجاته ، وميوله ، وافتراضاته . ويخبرنا نيتشه بأن « احتياجاتنا هى التى تفسر لنا العالم » (١) . وفى اتجاه مشابه ، يؤكد « كنيث بولدنج » على أن السلوك الإنسانى لا يتأثر مباشرة بالواقع فى حد ذاته، وإنما بصورة الواقع عند الكائنات البشرية (٢) . ويقترب «ارنست كاسيرر» كثيراً من نفس النتيجة فى كتابه « مقال حول الإنسان » . فما يطلق عليه « نيتشه » «احتياجات » ، ويطلق عليه بولدنج « صور » ، يطلق عليه « كاسيرر » « رموز » أو « منظومة رمزية » . فالإنسان «حيوان ترميزى » يعيش فى « كون رمزى » ، هكذا يرى « كاسيرر » ، إنه « لا يعيش فى عالم الحقائق القاسية ... بل وسط أحاسيس خيالية ؛ يعيش فى آمال ومخاوف ؛ فى أوهام ونقيضها ؛ فى خيالات وأحلام » (٣) .

ومن المؤكد ، والطبيعى ، أن يكون هناك علاقة ما بين الصورة والواقع ؛ بين إدراكنا للعالم وبين العالم نفسه . وبالرغم من أن الصورة ليست فوتوغرافية ، وبالتالى ليست نتاجاً دقيقاً للواقع ، فهناك ، عادة ، بعض الشبه بين الاثنين . لكن الصورة هى ما يعنينا . فبمجرد أن تتبلور الصورة ، تكتسب أهميتها الخاصة بها ، وواقعها الخاص . والكائنات البشرية تدرك الواقع كما هو بطريقة « غير مباشرة » ، من خلال صورتها عنه ، وتعمل وفقاً لهذه الصورة أكثر من عملها وفقاً للواقع ذاته . وكما يوضح « بولدنج » ، فإن « السلوك يعتمد على الصورة» التى تمتلكها عن العالم ؛ « إن الصورة ، هى التى تحكم سلوكنا إلى حد كبير»(٤).

ومن الواضح أن الصورة ليست ستاتيكية تماماً . إنها موضوع للتكيف أو المراجعة ، بل وحتى للمراجعة الجذرية أحياناً . والتغيرات فى الواقع ، أو المعلومات الجديدة التى نتلقاها من الواقع ، يمكن أن تؤدى إلى تعديلات فى صورتنا عنه . وعندما تمس مثل تلك « الرسائل الخارجية » ، حسب تعبير « بولدنج » ، صورتنا ، فإن هذه الأخيرة يمكن أن تتغير أو يعاد تنظيمها (٥) . ولكن ، حتى فى حال مراجعة وتعديل الصورة ، فإن التأثير الذى تمارسه هذه الصورة المتحولة على أنماط التفكير والسلوك كبير، بحجم تأثير الصورة الأصلية.

وباختصار، فإننا ، بدون تكوين وإعادة تكوين الصور أو إسقاط منظومة رمزية على العالم ، لا نستطيع الإمساك بالعالم . ويمكننا أن نعيد صياغة نيتشة بصورة أخرى فنقول أن صورنا هى التى تفسر لنا العالم ؛ إنها تمدنا بالإطار المفاهيمى للفعل . لكن هناك ، بالطبع ، أنواعاً عديدة من الصور (٦) . ولا ينصب اهتمامنا الرئيسى على الصور الخاصة للأفراد ، وإنما على الصور الجمعية التى امتلكها المجتمع وطورها ، أو تلك الخاصة بمجموعات محددة داخلة . وعندما نتحدث عن صورة جمعية ، فإننا نعنى نظرة عامة للعالم Weltanschaung؛ نظرة كلية؛ صورة عامة للواقع الاجتماعى ، تقترب مما يطلق عليه « كارل ما نهايم » « مفهوماً كلياً للأيديولوجيا » (٧) . ففى أى وحدة اجتماعية كبيرة ليس هناك صورة جمعية مفردة ، بل صور متنوعة تمتلكها الجماعات ، والقطاعات ، أو الثقافات الفرعية التى ينقسم إليها المجتمع. وكما هو الحال بالنسبة للأفراد ، فإن الجماعات والمجتمعات تتصرف أيضاً وفقاً لصورها الجمعية للواقع . فالمؤهلات السابقة للعلاقات المتبادلة بين الصورة والسلوك يمكن أن تسرى ، بشكل عام ، على الصور الجمعية والفردية ، على حد سواء. إن خلق ونشر مثل تلك الصور للواقع عملية أكثر تعقيداً من نشوء الصور الفردية . وكل صورة جمعية أو « عامة » (حسب تعبير «بولدنج ») تبدأ ، بالطبع ، فى عقول الأفراد ، ولا تصبح عامة إلا إذا تم تداولها والمشاركة فيها وسط مجتمع ما (٨) . وفى هذه العملية ، لتكوين ونشر الصور العامة أو الجماعية ، يكون لمثقفى المجتمع دور خطير .

ويبدو أن الاختلاف الحاسم بين المثقفين والآخرين فى المجتمع يكمن فى صورة الذات عند هؤلاء المثقفين . فالمثقفون غالباً ما يتقاسمون مفهوماً ذى صبغة مثالية عن دورهم ، فى علاقته بالصورة الجمعية القائمة التى يتبناها المجتمع . ويبدو أن ما يجعل المثقفين متفردين هو رفضهم القبول بالصورة الجمعية القائمة ومحاولتهم الواعية لصياغة صورة جديدة لأنفسهم ولمجتمعهم . فالمثقفون لا يقبلون ، بسلبية ، الصورة السائدة للعالم من حولهم ولا يكتفون بالعمل وفقا لها ؛ إنهم يسعون ، فى غالب الأحيان ، إلى تغيير وإعادة تشكيل الصورة الجمعية لزمانهم ومكانهم . بالطبع ، لا ينجح المثقفون دائماً فى المهمة التى عيَّنوا أنفسهم لها. وليس نجاح مساعى المثقفين هو ، بالضرورة ، الذى يميزهم عن بقية المجتمع ، بل هي ، بالأحرى ، محاولاتهم الدائبة لإعادة تشكيل صورة مجتمعهم .

والمثقفون يمتلكون ، بطريقة أو بأخرى ، منظوراً ذاتياً أكثر تحرراً يجعلهم أكثر ميلا للتأثير فى كل من الصور والوقائع الاجتماعية التى تنبثق عنها تلك الصور . لكنهم ليسو أحراراً تماماً . فهناك دائماً مجال محدود للإمكانيات التى يمكن أن يستخرج منها مقومات أى صورة جديدة . وكما لاحظ « ادوارد شيلز » حول نشاط المثقفين بوجه عام ، فإن « عملية خلق وتطوير الإمكانات المتضمنة فى منظومة للمعتقدات يستلزم درجة ما من رفض

التقاليـد الموروثة » (٩) . لكن بينما « يتفاوت مدى رفض الموروث كثيراً ، فإن من غير الممكن أن يكون كاملاً ومحيطاً إحاطة تامة » (١٠) . والأكثر من الفصل التام للتقاليد ، فإن «فعل الرفض دائماً ما يكون ، من الوجهة العملية ، فعلاً للملاحظة والتطوير لرافد بديل من روافد التقاليد ، أحياناً ما يكون مطموراً لحقبة طويلة من الزمن » (١١) . إن « مخزون » المواد الكامنة لإنتاج صورة جمعية جديدة يمكن أن يكون شاملا تماما ، ويحوى عناصر تعود إلى إرث تاريخى متنوع وكذلك إلى اتصالات طويلة مع ثقافات أخرى فى العالم ؛ وفى حالات أخرى ، يكون غير قابل للحصر إلى حد كبير ، سواء على المستوى الزمانى أو المكانى. ولكن ، فى إطار هذه الحدود الواسعة ، هناك دائماً مدى ما لأولئك الذين يفكرون فى أنفسهم كمثقفين ، لكى يلتقطوا وينتقوا من الماضى والحاضر من أجل بناء صورة جديدة لأنفسهم ومستقبلهم .

ويمكننا إيضاح طبيعة الصورة الجمعية وتطورها من خلال التعرض لأحمد لطفى السيد و « محمد حسين هيكل » ، كمثالين . فقد كان تفكيرهما فذاً بفضل رفضهما القبول بصورة مصر الجمعية القائمة . وهما يريان أن صورة الذات المصرية التى انتقلت عبر الأجيال وقبلها المصريون المحدثون دون وعى ، غير صحيحة من ناحية ، وتتسم بالاختلال الوظيفى ، من جهة أخرى . وحسبا يرى « لطفى السيد » ، فهى تمثل صورة زائفة وغير تاريخية لماضى مصر وحاضرها ؛ أما بالنسبة لهيكل ، فهى صورة ستاتيكية ومعادية للتقدم تهدد بإعاقة تطور مصر فى المستقبل .

إن الصورة الجمعية الجديدة لمصر ، تتمتع عندهما بمؤهلات عكسية . وهناك ، أولاً ، تأكيد من جانبهما على أنها الصورة الصحيحة لمصر ؛ صورة تضع يدها على الجوهر الحقيقى للبلاد وتستبعد العناصر غير الصحيحة للصورة الجمعية القائمة . وهى ، ثانياً ، ديناميكية لا ستاتيكية ، تقدمية لا معادية للتقدم . وبتأكيدهما على تماشى صورة مصر التام عندهما مع التغيير والتحديث ، فهما يؤمنان بأن بعثها ونشرها فى أرجاء المجتمع المصرى أمر لا مفر منه لتطور مصر . وباختصار ، فهما يؤمنان بأن مصر فى حاجة إلى صورة جمعية ذات مصداقية وقيمة .

لم تأت الصورة الجمعية الجديدة ، التي يقدمها هذين الرجلين البارزين وطوَّرها ، بعد ذلك ، حوارييهما من أصحاب العقيدة المصرية ، من فراغ . وبرغم طابعها الطوباوى ، إلا أنها لم تكن من نتاج تصوراتهما تماماً . فهناك علاقة بين الصورة المثالية التى تخيلاها لمصر وبين الواقع المصرى . وفى تصويرهم لمكونات صورتهم الجديدة ، يعتقد المثقفون القوميون المصريون بوجود إمكانات أو عناصر كامنة (وبتعبير «شيلز» «تيار بديل من تيارات

التقاليد ») لصورة جمعية جديدة ، فى التراث المصرى . إنهم مقتنعون بدورهم الخاص المتمثل فى تحويل هذه المكونات المحتملة أو الكامنة إلى واقع ملموس . وفى سياق عملية تحقيق العناصر الكامنة للصورة الجمعية المصرية الجديدة هذه ، فإن المثقفين ذوى التوجه المصرى يقومون كذلك بإعادة تنظيمها ، ويقدمون لها أفكاراً وموضوعات جديدة ، بل أنهم ، وهو الأهم ، يضفون عليها طبيعة عملية وديناميكية كانت تعوزها فيما سبق . وفى كثير من الحالات اختبرت مثل تلك الصورة الكامنة وتحققت وامتدت ؛ لكن هذا لم يحدث إلا على حساب مكونات أخرى ، كامنة أو متحققة فى الحياة المصرية ، حُجبت دلالتها الاجتماعية أو قُلّصت ، عن عمد .

ويعتبر « محمد حسين هيكل » مثالا مفيداً . فهو ، عندما صاغ المكوِّن القطرى كعامل حاسم فى الصورة الجمعية المصرية ، كان يتمسك بمكون كامن فى الواقع المصرى يعلم تمام العلم أنه بعيد للغاية عن وعى الواقع المصرى فى اللحظة التاريخية الراهنة . ومن خلال إعادة صياغة وتنظيم المبدأ القطرى ، كان « هيكل » يسعى إلى إخراج هذا المكوِّن الكامن إلى السطح .. إظهاره للعيان ، من أجل منحه وضعه الطبيعى والمركزى كأساس للصورة الجمعية المثلى التى تليق بمصر . كذلك ، تجاهل هيكل ، فى نفس الوقت ، ورفض ، أو قلل من شأن عناصر أخرى كان يمكن أن تشكل جانباً من الصورة الجمعية، مثل العناصر الإسلامية/ العثمانية التى كان لها الهيمنة سابقاً ، فى تشكيل الوعى الجماعى لمعظم المصريين حتى ذلك الحين ، من ناحية ، والعناصر اللغوية والثقافية العربية التى أكد على أهميتها مثقفون مصريون آخرون فيما بعد ، من ناحية أخرى .

كان المثقفون القوميون القطريون المصريون يشتركون ، بشكل عام ، فى ذات النظرة التى تحدد دورهم فى « إبراز ما كمُن » (١٢) . كما كانوا يسعون إلى غرس وتعميق صورة جمعية مثلى لمصر فى أذهانهم ، من خلال انتقاء العناصر القطرية فى التراث المصرى والتأكيد عليها ، والتقليل بشدة من شأن مكوناتها غير القطرية. وهم يرون أن إعادة تحديد الصورة المصرية لمصر ، وإعطائها الأولوية هو ، وحده ، الذى يمكن أن يقدم أساساً لأيديولوجيا جديدة لبلادهم . كانت صورتهم الجديدة ، قبل أى شىء ، عمل موَّجه . ولم تكن تعنى بالتعبير عن الواقع المصرى القائم ، بل أن كل هدفها هو تشكيل واقع مصرى جديد .

ويشترك المثقفون القوميون المصريون فى العشرينات ، من عدة أوجه ، فى المقدمات والنتائج التى حددها « ج . ل . تالمون » كمميزات للديمقراطية الاستبدادية الحديثة . فهم يفترضون، شأن نظراءهم الأوروبيين الأوائل ، بوجود « نظام محكم للأشياء ، يتسم بالهارمونية والكمال ، ينقاد إليه الناس دون مقاومة ، وهم ملزمون بالوصول إليه » (١٣) .

وهم ، أيضاً ، يقدمون صورة جديدة لبلادهم « ليس بالتفكير فى الناس على ما هم عليه ، ولكن على ما ينبغى أن يكونوا عليه ، وفى ضرورة توفير الظروف السليمة لهم » (١٤) . إنهم يمتلكون ذلك الإحساس بالرسالة السائدة فى أوساط المثقفين الطليعيين ، والتى تفترض أن تلك الظروف سوف تتحقق على يد طليعة المستنيرين ، الذين يدركون الإرادة الحقيقية للناس ، ورغباتهم الأساسية ؛ تلك الرغبات التى تعتبر الناس غير مؤهلين بعد لصياغتها »(١٥) هذا الفهم لرسالة المفكر ، وللفكر كمهمة مقدسة ، لم يكن مخالفاً لما لاحظه « توكفى » بالنسبة لمفكرى النظام القديم الفرنسيين ، فهم « كانوا يؤمنون بأنفسهم . كانوا، باختصار، متعصبين فى إيمانهم برسالتهم - تلك التى تستهدف تغيير النظام الاجتماعى، من أساسه، وخلق الجنس البشرى كله من جديد » (١٦) .

هذه النظرة الشاملة لمكانة المثقف ، حولت جهود الوطنيين القطريين المصريين ، فى العشرينيات ، من مجرد إعادة صياغة للهوية القومية المصرية إلى مسعى جارف . فلم تكن المشكلة التى طرحوها على أنفسهم ، فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ، مجرد « من نحن ؟» أو حتى «ما هى مصر ؟ » . كان هذا جزءاً - مجرد جزء - من اهتمامهم . كانت المسألة الحاسمة التى تشغلهم أكبر من هذا : « ما الذى نسعى إليه ونطمح فيه ، لأنفسنا كمصريين ، أو لمصرنا ، وما الذى نملكه وتملكه مصر لتحقيق هذا الهدف ؟ » من هنا ، لم يكن من الممكن أن يلقى هذا السؤال الأكبر الإجابة عليه فى تكوين هوية مصرية جديدة فحسب . لقد دخلوا فى عملية أكثر عمقاً وشمولية ، أى بناء صورة جمعية جديدة تماماً تتمثل فى التغيير الثورى لنظرة المصريين للعالم والوضع الفعلى لمصر . وهكذا لم تكن مشكلة الهوية وحلها سوى مكوِّن واحد فى جهد فكرى أكثر طموحاً ، يستهدف خلق صورة جديدة لمصر ، يمكن أن تؤدى إلى تغيير الواقع المصرى من كافة جوانبه .

متى تشعر الكائنات الإنسانية بالحاجة إلى الانفصال عن صورة جمعية قديمة وخلق أخرى جديدة ؟.. هل بمقدورنا تحديد فترات تاريخية تكون فيها الحاجة إلى إرساء صورة جمعية أقوى وأكثر إلحاحاً عن فترات أخرى ؟ عموماً ، يمكن القول بأن الرغبة فى خلق صور جديدة تتعاظم فى فترات التغيير واللا تحديد ، بينما فى فترات الاستقرار النسبى ، عندما يكون الإحساس بالاستمرارية التاريخية والثقة الجماعية بالنفس قويين ، فإن مثل هذا الدافع يكون ضعيفاً أو غائباً . أزمة بنيوية عميقة ، فورانات سياسية واجتماعية حادة ؛ تغييرات اجتماعية أساسية ، يترتب عليها فقدان الاستقرار والثقة بالذات ؛ إحساس جماعى بانهيار وضع قديم والحلول الوشك لعهد جديد .. تلك هى العناصر التى تميز الفترات الانتقالية فى التاريخ ، والتى تشعر خلالها الكائنات الإنسانية ، والمثقفون بصنعة خاصة ، أن عليها محاولة تأسيس صورة جمعية جديدة لمجتمعهم .

إن نقاط التحول التاريخى العنيفة من هذا النوع تعطى مثقفى المجتمع الإحساس بأن هناك تنافراً حاداً بين الصورة الجمعية والمعايير الاجتماعية للنظام القديم من ناحية ، والظروف الموضوعية الجديدة للعالم الذى يتغير بسرعة ، من ناحية أخرى . فالصورة الجمعية القديمة قامت فى ظل أوضاع لم تعد قائمة ، ولم تعد منسجمة مع الوضع التاريخى الناشئ . ويؤمن المثقفون بأن الأوضاع الجديدة التى تتشكل أمام أعينهم فى حاجة ماسة إلى صياغة صورة جمعية جديدة . ومن هنا ، فهم يقدمون واحدة من الصور ، وفى نفس الوقت يدعون مجتمعهم لتبنى الصورة المقدمة إليه ، على أمل أن تدخل هذه الصورة فى الوضع الجديد المجرد ميلادها . ومن الممكن أن نجد علاقة جدلية بين تلك الأزمات البنائية الأساسية ، الناجمة عن تدمير واختفاء وضع قديم ، وبين إلحاح المثقفين على صياغة ونشر صورة جمعية جديدة تتلاءم مع قيام وضع جديد . فكلما ازدادت الأزمة والإحساس بالتغيير عمقاً ، كلما تزايد الحماس لخلق صورة جمعية جديدة .

وفى الشرق الأوسط ، يبدو أن انهيار الأمبراطورية العثمانية ، أثناء وبعد الحرب العالمية الأولى ، قد خلق هذا النمط بالتحديد من مراحل الانتقال التاريخى . فزوال الإمبراطورية ، وما ترتب عليه من نتائج سياسية ، كان له أثره على جميع الرعايا السابقين للإمبراطورية . ومن هنا ، فإن ما أعقب الحرب من زوال للنظام العثمانى القديم وظهور وضع قومى ، هو نقطة انطلاقنا من النقاش النظرى العام إلى استكشاف أكثر تحديداً لأفكار ونشاط المثقفين المصريين أصحاب العقيدة المصرية ، فى السياق التاريخى الخاص بالعشرينيات ؛ ذلك العقد الذى أعقب اختفاء الوضع العثمانى التقليدى مباشرة .

المزاج الثوري لمصر في العشرينيات

ينبغى أن ننظر إلى ما يمكن أن نسميه بالهبة الفكرية المصرية فى العشرينيات ، أولا وقبل كل شىء ، باعتبارها رد فعل عدوانى على التحول التاريخى المثير الذى شهدته مصر بعد الحرب ، وخاصة فى ثورة ١٩١٩ . فأحد الملامح الهامة لروح العصر Zeitgeist المصرية ، فى العشرينيات ، هو مرور مصر بتجربة « الثورة » . وكما سبق أن لاحظنا ، فإن من الصعب مقارنة ثورة ١٩١٩ المصرية بالثورات الكلاسيكية الحديثة . ولكن فيما يتعلق بالصور ، فإن القضية الأخطر هى الوعى بها وليس تحققها ؛ فهناك بعض الشك فى أن كثيراً من المصريين ، سواء من المثقفين أو غيرهم ، كانوا يؤمنون بحسم ، فى العشرينيات ، بأنهم يشهدون أحداثاً « ثورية » وأنهم يعيشون عهداً « ثوريا » . لقد كان التطور الأهم ، الذى شهدته المنطقة ككل، ومصر بصفة خاصة هو زوال الإمبراطورية العثمانية وظهور شرق أوسط جديد . أما

العملية الرئيسية الأخرى ، ونقصد بها ثورة ١٩١٩ ، والنضال الوطنى فى أوائل العشرينيات، وما تلاه من قيام نظام سياسى جديد فى مصر فقد كانت عملية داخلية . وكانت تلك التغيرات الخارجية والداخلية بمثابة الدافع والإطار ، فى آن واحد ، لجهود المثقفين من أجل إبداع صورة جمعية جديدة لمصر .

زوال الإمبراطورية العثمانية وقيام تركيا

كان سقوط الإمبراطورية العثمانية ، بالنسبة لكثير من مثقفى مصر ، دليلاً تاريخياً لا يقبل الشك على نهاية إطارالولاء العثمانى / الإسلامى التقليدى . فقد ترتب على انهيار المؤسسات العثمانية إضمحلال الصور والرموز والمثل . تحطمت صورة العالم التقليدية عند المصريين . وترتب على ذلك أن أحس بعض المصريين بالحاجة الملحة إلى خلق صورة جديدة للعالم ، بدلا من الصورة القديمة (١٧) .

وكان التقدم السريع والناجح لتركيا الحديثة ، كخليفة للبنية العثمانية الاستعمارية ، دافعاً محدداً لتوقع الانبثاق الوشيك لوضع جديد .

وكانت تركيا أتاتورك - المصرية بالذات - بالنسبة للمثقفين من أصحاب العقيدة المصرية بالذات - دليلا تاريخياً على التغيرات الجذرية التى تشهدها المنطقة . فقد بينت لهم تركيا الاتجاه « الطبيعى » الذى كان الشرق الأوسط يتحول إليه فى ذلك الحين ؛ من وضع استعمارى فوق قومى ، ذو ركيزة دينية ، إلى وضع قومى حديث وعلمانى أوسع ، ينطلق من الرؤية القطرية . وكان للإصلاحات الجذرية التى قام بها النظام الكمالى الجديد ، والتوجه الغربى المعلن الذى يتبناه ، والتمرد الشامل الذى أعلنه على التقاليد العثمانية الإسلامية ، كان لكل ذلك أن يلهب خيال المثقفين ذوى التوجه المصرى . وقد استولى على ألبابهم ، أكثر من أى شىء آخر ، محاولة خلق صورة ثقافية قومية جديدة تماماً لتركيا ؛ صورة تستمد رموزها وفحواها من الجوهر التركى وحده ، لا من عناصر إسلامية (١٨) . وقد وجدت إعادة قراءة التاريخ التركى ، بهدف استعادة الماضى التركى ما قبل الإسلامى ، وتتريك الفن والأدب بحيث يرتكزان بحزم على اللغة التركية الحديثة ، مع انتهاج الأنماط الغربية فى كل تلك التغييرات ، وجد كل ذلك استجابة عند المثقفين من أصحاب العقيده المصرية (١٩) . فقد كانوا يؤمنون بأن خلق هذه الصورة الجمعية الجديدة يحرر تركيا من نير التقاليد الإسلامية والشرقية الرجعية، ويفتح أبوابها أمام الغرب الحديث ، ويضعها ، من ثم، على طريق التجديد والتقدم والتنوير (٢٠) .

وفى مقال كتبه « محمد حسين هيكل » ، فى ١٩٢٧ ، بعد زيارة قام بها لتركيا ، يطنب فى مدح ما أسماه بـ « النهضة التركية » (٢١) . وعلى عكس تحفظاته السابقة على الطابع الفجائى ، والتمزيقى ،من ثم، للإجراءات التى اتخذها النظام التركى ، يعطى هيكل فى المقال تأييده غير المشروط لإصلاحات مصطفى كمال الجذرية وللطريقة الثورية التى اختارها لتغيير المجتمع التركى . و « أثر النهضة [التركية] » ، حسب قوله ، « لا يقف عند تركيا ولا تحده حدودها بل هى نهضة لشعوب الشرق كلها » (٢٢) . إن ما كان يحدث فى تركيا مقدّر له أن يشكل أهمية كبرى لكل رعاياها السابقين ، لأن النهضة «تحطيم لهذا السياج القديم الذى حال أجيالاً طويلة بين الشعوب التى كانت تشتملها الإمبراطورية العثمانية وبين التقدم والعمران » (٢٣) وفى عبارة تكشف بشدة عن اتجاه التغريب عند المثقفين ذوى التوجه المصرى، فى العشرينيات ، يتنبأ هيكل بأن « تحطيم هذه السياج يفتح باباً جديداً لسبيل المدنية من الغرب إلى الشرق » (٢٤) .

كان « إسماعيل مظهر » كذلك من كبار المعجبين بالثورة التركية . وكان يرى أوجه شبه بين الثورتين التركية والبلشفية ؛ فبينما تمثل الأخيرة نقلة تاريخية للإنسانية جمعاء ، فإن الأولى تعد دخولاً إلى الحداثة والتقدم بالنسبة لشعوب الشرق الأوسط . (٢٥) وأحد عناصر قوة الثورة التركية ، كما يراها « مظهر » ، هو تبنيها لفلسفة تقدمية وحاسمة ، ونظرة حديثة للعالم تهدف إلى إحداث تغيير عقلى وثقافى فى الشعب التركى . إنها « فسلفتهم الحديثة التى رموا بها إلى إخضاع العقلية الآسيوية أولاً ثم القضاء عليها ثانياً لتحل محلها العقلية الأوروبية الحديثة » (٢٦) .

وبالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات ، كانت الكمالية تمثل نموذجاً يحتذى ، من عدة أوجه . فهى ، أولاً ، تعلن أنه لكى تكون متقدماً وعضواً كاملاً فى العالم الحديث ، فإن من الضرورى أن تكون غربى الاتجاه ثقافياً ، وأن يكون لديك الميل للاستعارة من المدنية الأوروبية على نطاق واسع . ثانياً ، تثبت تركيا أن موقفاً جذرياً من الماضى الإسلامى العثمانى الأقرب وما يترتب عليه من إعادة بناء ماض ما قبل إسلامى واضح ، أمر مطلوب ، بل وممكن كذلك . ثالثاً ، تمثل التجربة التركية فى العشرينيات ، الطريق الصحيح الذى يحتذى من أجل تحقيق التحديث والبناء القومى ، أى طريق « الثورة » ، التى تغير المجتمع ككل ، تغييراً فجائياً وشاملاً . وأخيراً ، فإن تركيا الكمالية هى دفاع مستمر عن المسار القومى القطرى الذى اختاره المثقفون المصريون فى العشرينيات ؛ هى برهان واضح على القول بأن الوريث الشرعى الوحيد للكيان العثمانى المتعدد القوميات هو الدولة القومية الحديثة ، القائمة على أرض محددة وتراث تاريخى متفرد .

ثورة ١٩١٩ : ميلاد « مصر جديدة »

لا يمكن أن يكون تأثير زوال الإمبراطورية العثمانية وظهور تركيا كدولة قومية حديثة، وحده ، سبباً للاندفاع الذى تميز به المثقفون المصريون ، الساعين إلى خلق صورة جمعية جديدة لمصر ، فى العشرينيات . فقد كان للتطورات الداخلية المصرية أهمية أكبر . إذ أثَّر القلق السياسى ، الذى أعقب الحرب العالمية الأولى والنتائج المترتبة عليها ، أكثر من أى شىء آخر ، فى المزاج الفكرى لمصر ، فى العشرينيات . فبالرغم من أن أحداث ما بعد الحرب فى الإمبراطورية العثمانية وتركيا مسئولة ، فى جانب منها ، عن الاعتقاد بأن الوضع الجديد سوف يكون قومياً فى شكله وذات توجه غربى فى روحه ، فإن التطورات الداخلية هى التى أوجدت الإحساس بأن محتوى هذا الوضع الجديد يجب أن يكون مصريا خالصاً بالضرورة . إن طبيعة ثورة ١٩١٩ ، والنتائج التى ترتبت عليها ، تعود بالأساس إلى طبيعة التوجه المصرى للفكر المصرى ، فى أعقاب الحرب . إذ كان المثقفون ذوو التوجه المصرى يرون فى التغيرات العديدة التى تزاحمت خلال السنوات الخمس ، ما بين الانتفاضة الشعبية فى ١٩١٩ وتأليف «وزارة الشعب » الوفدية فى ١٩٢٤، تطوراً وطنيا مصريا صرفاً .. هبة تلقائية أصيلة للروح الوطنية المصرية، انبعثت من أجل استعادة البلاد لعظمتها ومجدها السابقين (٢٧) .

وبالرغم من أن مجرى التطورات السياسية الداخلية كان العامل الحاسم فى تشكيل مناخ الرأى هذا ، فإن هناك كذلك عناصر أخرى هامة . كان هناك ، تحديداً ، الاكتشاف المثير لمقبرة « توت عنخ آمون » ، فى أواخر عام ١٩٢٢ . فتوقيت هذا الاكتشاف هام للغاية ، ويتلاءم تماماً مع تتالى الأحداث الثورية التى شهدتها مصر فى ذلك الوقت ، ويدعم ، من ثم ، السمة المصرية الواضحة الى أضفيت على هذه الأحداث . لقد أدى هذا الكشف إلى تثبيت الآمال فى أن مصر على وشك استعادة شخصيتها الوطنية المتفردة . ففى خلال عملية ميلادها من جديد ، كانت الأمة المصرية الشابة تعود إلى جوهرها الفرعونى الأصيل (٢٨).

ويتمثل التعبير الأدبى الكلاسيكى عن حس البعث الوطنى ، فى مصر العشرينيات ، فى رواية توفيق الحكيم « عودة الروح » (٢٩) . وليس هناك عمل آخر عن تلك المرحلة يعطى مثل ذلك التعبير الحى عن « البعث » المفعم بالحيوية فى مصر ، خلال ذلك العقد . فثورة ١٩١٩ ، عند « الحكيم » ، علامة على انتهاء فترة ما بعد العثمانية المتفسخة فى التاريخ المصرى (٣٠) . الثورة هى بداية « «انفجار بركان» روح مصر القديمة ؛ وهى بهذا تقدم لمصر إمكانية تصحيح مسار تاريخها ؛ إمكانية الانفصال عن مصر ما قبل الثورة ، « الزائفة » و « المخيبة للآمال » ، وإعادة الاتصال بماضيها الفرعونى المجيد . إن مصر تعود فى تلك اللحظة إلى ما كانت عليه فى الماضى مرة أخرى : « أمة أتت فى فجر الإنسانية بمعجزة الأهرام لن تعجز عن الإتيان بمعجزة أخرى .. أو معجزات ! » (٣١) .

ويحدد « توفيق الحكيم »، بجلاء، مارس ١٩١٩، كنقطة تحول كبرى في التاريخ المصرى الحديث. ومثلما أن مارس هو شهر الربيع وإعادة الميلاد فى مصر، كذلك فإن مارس ١٩١٩، كان شهر البعث الوطنى، ونهاية شتاء الهيمنة العربية / الإسلامية الطويلة التى فُرضت على البلاد، ومقدم ربيع التجديد الوطنى. (٣٢) وفى هذه الصحوة لمصر الخالدة، هناك دور رئيسى أُنيط بمخلِّص، هو « سعد زغلول »، « الابن المعبود » لمصر و« رمز آلامها وآمالها » ، الذى تجسدت فيه الروح الجديدة التى انبعثت فى مصر المعاصرة، وصار المتحدث باسمها (٣٣). رجل « من صلب فلاح » ، هو ممثل آخر جيل عاش فى العبودية، تماماً كما كان أول من يعيش فى ظل الاستقلال. فقط، رجل من رجال البلاد الذى ظل على مصريته طوال سنين الهيمنة، هو وحده القادر على تخليص الأمة (٣٤). شخص مبعوث لافتداء الأمة كلها. إن الاستمرارية بين مصر القديمة ومصر الحديثة، فى « عودة الروح »، تتجلى بوضوح شديد فى مقارنة « سعد زغلول » بالمعبود الفرعوني « أوزيريس ». فالحكيم يقارن القبض على « زغلول » ونفيه إلى مالطا، فى مارس ١٩١٩، بسجن «أوزيريس » وقتله. ومثلما بعث «أوزيريس» من الموت وأصبح بالفعل رمزاً للخلود، كذلك فإن عودة « زغلول » من المنفى استخدمت لتجسيد خلود مصر وحتمية انتصارها فى النضال من أجل الاستقلال (٣٥).

وبالرغم من أنها جاءت مفاجئة تماماً، إلا أن ثورة ١٩١٩ وحدت كل المصريين :

« إن كل فئة وطائفة كانت تحسب نفسها البادئة بالقيام... الشاعرة بالعاطفة الملتهبة الجديدة. ولم يفهم أحد إذ ذاك أن هذه العاطفة انفجرت فى قلوبهم جميعاً فى لحظة واحدة.. لأنهم كلهم أبناء مصر لهم قلب واحد » (٣٦). وخلال هذه الاحتجاجات، التى شهدها عام ١٩١٩، والتى طالت جميع قطاعات المجتمع المصري، كانت ثورة ١٩١٩ تبدو كما لو كانت قد أعادت خلق الشعب المصرى ككيان وطنى واحد متجانس، يكافح من أجل هدف مشترك. ولم تكن مصر شيئاً مجرداً، بل واقعاً حياً، يتجاوز الانتماءات الطائفية ومصالح سكانها وينفخ فى كل واحد منهم نفس الروح (٣٧). وهكذا، كانت مصر « توفيق الحكيم » أسطورة مجيدة، تعكس حس التوقع بما ولَّدته أحداث ما بعد الحرب عند المثقفين أصحاب النزعة المصرية، والذى أسهم فى الصورة الجمعية لمصر المزدهرة، ذات الشباب المتجدد.

وهناك استرجاع تالٍ لمناخ الهبة الثورية والصحوة الناجمة عن ثورة ١٩١٩، وإن كان لا يقل قيمة عن سابقه، نجده فى رواية « بين القصرين » لنجيب محفوظ. فالشخصية التى تعبر عن « مصر الجديدة » فى الرواية هى « فهمى » الابن. وعند « فهمى »، نجد وعياً وطنياً مصرياً نامياً ، يتجلى فى فعالية نضالية وطنية. فهو يتجاوب تماماً مع الروح الثورية التي تشكلت فى أتون الثورة. والتوجه الوطنى الذى يجسده هو وطنية مصرية قطرية

خالصة. كما يرمز فهمي كذلك إلى المزاج المصرى الثورى المتفائل الذى أعقب عام ١٩١٩ : توقع ميلاد مصر جديدة، وإيمان المثقفين أصحاب النزعة المصرية بقدرتهم على خلق صورة جمعية جديدة للبلاد ، تكون بمثابة الآلية لتغييرها. فعلى عكس بقية أفراد أسرته، كان فهمي يدرك ويعبر عن صورة قومية أخرى لمصر : جديدة ومثالية : مصر كأمة متفردة، تقف فخورة، واثقة من نفسها. تناضل من أجل حقوقها، وقادرة على تقديم التضحيات فى سبيل تحررها وحريتها. وتؤدى جهود « فهمى » لنقل هذه الصورة الثورية لمصر الجديدة، إلى بقية أسرته، إلى صراع كبير مع والده : هوة بين الأجيال، يصنع منها « محفوظ » استعارة للتعبير عن الصراع الأكبر بين الصورة التقليدية لمصر، التى تعانى سكرات الموت، والصورة الجديدة، الأفضل، التى تولد فى خضم ثورة ١٩١٩.

كان للهياج الثورى، فى أواخر ١٩١٨ وأوائل ١٩١٩، تأثير فورى على « فهمى » : «لشد ما تثير أحاديث الوطنية أكبر الأحلام فى نفسه، فى دنياها الساحرة تتراءى لعينيه دنيا جديدة، ووطن جديد، وبيت جديد، وأهل جدد، ينتفضون جميعاً حيوية وحماسة»(٣٨). إن تماثله الشخصى مع الحركة الوطنية الجديدة تام، يجعله يقرر المشاركة بهمة فى الكفاح من أجل الاستقلال المصرى . أصبح « واجب الوطن » أهم شىء فى حياته، يفوق أى شىء آخر، فأمام العمل من أجل الأمة المصرية، أى شىء آخر يبدو هامشياً ولا أهمية له (٣٩). وهو يساهم فى النشاطات الوطنية للوفد، يوزع المنشورات الثورية التى تحرض ضد الاحتلال البريطانى (٤٠). وفى أول يوم من المظاهرات التى تميزت بها الثورة فى بدايتها، تُسكر «فهمى» ، بكل معنى الكلمة، خمر الحماس الثورى. ويختلط فى عقله الواقع بالحلم. يشعر بأنه يخوض حياة جديدة تماماً « أثمن وأجل، من كل ما سبق أن عاينه من قبل (٤١). التضحية بالنفس بلا حدود، الإخلاص للوطن، الموت فى سبيل « حياة وطنية تامة » من العظمة والمجد.. أصبحت تلك هى قيم « فهمى »، خلال الأيام العاصفة لثورة ١٩١٩ (٤٢). وهو يقارن بين الثورة وانفجار البركان : « كان لابد من انفجار ينفس عن صدر الوطن وصدره كالزلزال الذى ينفس عن أبخرة الأرض المتجمعة » (٤٣).

فى مدرسة الحقوق، يسارع « فهمى » ، الذى كان طالباً بها، للاشتراك فى مظاهرة تحتج على نفى « سعد » . ويهتف مع طلبة آخرين «يحيا الاستقلال»، « لتسقط الحماية»، و « يحيا سعد »، ويلاحظ أن الأخير «هتاف جديد، وكل شىء بدا جديداً ذلك اليوم»(٤٤). وفى الأيام التالية، عندما تواصلت الثورة وانتشرت فى كل مكان، من الريف والمدينة، لا يزداد « فهمى» إلا شعوراً بالبهجة والسرور. يلقى بكل كيانه فى الثورة ويستمتع بكل لحظة من لحظاتها : « وألقى هو بنفسه بين الجموع فى نشوة فرح وحماس كأنه تائه ضال عثر على أهله بعد فراق طويل » (٤٥). مصر « تُبعث » فى الجموع التى تحتشد يومياً « للحرب

بغضب طال كتمانه » (٤٦). غاية ما يتمناه، هو نفسه، الموت فى سبيل وطنه، بل أنه يغضب لأنه لم يكن من بين « الشهداء الوطنيين » الدين سقطوا فى المظاهرات الأولى، فهو يرى أن « الأبناء وقود الثورة » (٤٧) وهو يقول لنفسه : « سيان أن أحيا أو أن أموت، الإيمان أقوى من الموت، والموت أشرف من الذل » (٤٨). وفى مكان آخر، يبدى احتقاره للإنجليز الذين من الواضح أنهم يؤمنون بأن القمع يمكن أن يقضى على الثورة، فهو يقول لأخيه « ياسين » : «هذه االثورة حقاً ؟.. فليقتلوا ما شاءت له وحشيتهم فلن يزيدنا الموت إلا حياة.. » (٤٩) وهكذا، من آلام الثورة يأتى مخاض مصر الجديدة، معاناة تتوج بالخلاص. ويؤدى اشتراك « فهمى » فى القضية الوطنية إلى صدام حتمى مع والده. فالسيد أحمد عبد الجواد ينتابه القلق من المخاطر الشخصية للتورط فى النشاط الوطنى، فيحاول إجبار « فهمى » على الكف عن المشاركة فى الثورة. لكن « فهمى » ، بعد أن ذاق ثمرة الحماس الوطنى، يرفض ذلك. وأمام حنق والده، يعلن فهمى « أن قوة فى الوجود لا يمكن أن تحول بينه وبين واجبه الوطنى، لن يتراجع مطلقاً ولو خطوة واحدة » (٥٠). ويبدو أن ما يريد « محفوظ » أن يخبرنا به هو أن التغيرات التى أحدثتها الثورة فى « فهمى » ومعاصريه يتعذر محوها، أى أنهم لا يمكن أن يعودوا أبداً إلى قيم الوضع القديم. فمصر القومية الجديدة، التى وهب « فهمى » نفسه لها، قد فصلته تماماً وإلى الأبد حياة مصر القديمة.

أدى تورط « فهمى » فى القضية، فى نهاية الأمر، إلى النتيجة التى كان يخشاها والده. ويأتى مشهد الذروة، فى الرواية، فى إبريل ١٩١٩، مع الإفراج المفاجىء عن « سعد زغلول » وزعماء الوفد الآخرين من منفاهم فى مالطه. فيخرج « فهمى » للاشتراك فى المظاهرة الضخمة، التى نظمت احتفالا بالإفراج عن « سعد ». لكن المظاهرة تتحول فجأة إلى العنف، ويقع « فهمى » صريع نيران الإنجليز. وكان آخر ما فكر فيه « فهمى » قبل ميتته الساخرة، هو مظاهرة « سلمية » تذكّر بالإحساس بالبعث الوطنى الظافر والوحدة التى سبق أن عبّر عنها « توفيق الحكيم » فى « عودة الروح » :

« تحرك الموكب العظيم فتدفقت موجاته تباعاً مرددة الهتافات الوطنية، بدت مصر مظاهرة واحدة. بل رجلا واحداً، بل هتافاً واحداً. تتابعت طوابير الطوائف طويلاً، طويلاً جداً »(٥١).

إن القيمة الكبيرة للصورة العقلية التى قدمها « نجيب محفوظ » لشباب الثورة المصرية، فى ١٩١٩، تكمن فى مصداقيتها فى التعبير عن إخلاصها لأوضاع عام ١٩١٩. فبينما تظهر إحساساً نابضاً بالحياة لمصر جديدة على وشك الميلاد، فإن « فهمى » وباقى عائلته يفتقدون أى توجه فرعونى. وإحساسه بالموطنية المصرية، برغم توهجه التام، كما فى

«عودة الروح»، يخلو من أي إدراك لعلاقة مع ماضى مصر الفرعوني. وهنا يظهر «محفوظ» كمرآة تعكس الواقع المصرى فى ١٩١٩. فالكشف عن مقبرة « توت » ، التى كانت - تاريخياً - أكبر عامل فذ فى نشوء عقلية العشرينيات الفرعونية، لم يكن قد حدث بعد فى ١٩١٩. وبرغم انفتاحه الخاص على مثل المدرسة الفرعونية (كانت رواياته الأولى تاريخية فرعونية) (٥٢). فإن «محفوظ» يبذل كل مافى وسعه لكى يكون أميناً على مفاهيم ١٩١٩.

لكن بعيداً عن هذا، فإن فهم « محفوظ » لثورة ١٩١٩ يختلف تماماً عن فهم « توفيق الحكيم » . فبينما أدرك الأخير الانبعاث، فإن الأول لم يشهد سوى الميلاد. لم ير «محفوظ» فى روح الثورة علامة على بعث روح فرعونية سابقة. والأحرى، أن ثورة ١٩١٩ كانت، بالنسبة لمحفوظ، نقطة انطلاق تاريخية جديدة تماماً. فالأمة والشعور الوطني، اللذان ولدا فيها، كانا خلقاً جديداً تماماً. الثورة، من منظور « محفوظ »، ليست إحياءاً للماضى، بل هى نهاية له، وبالذات ماضى مصر العثمانى / الإسلامى. إنها علامة على بداية حاضر ومستقبل مصري، جديد تماماً.. عهدها الحديث والوطنى. إن مدخل كل من « توفيق الحكيم» و « نجيب محفوظ » « ثورى » فى روحه، ووطنى مصرى صرف فى محتواه. فهو لا يحوى أية عناصر ذات دلالة إسلامية أو شرقية أو عربية. ولكن، بينما الوضع الوطنى الجديد فى « عودة الروح » عودة إلى الماضى الفرعونى الأصلى الذى سبق أن ضاع، فإن الوضع الوطنى الجديد فى « بين القصرين » هو خلق من عدم، دون سوابق تاريخية. وهذان الموقعان المختلفان من الأحداث الجارية المصرية، والمتساويان فى «ثوريتهما» ، يمكن أن نجدهما فى نتاج المثقفين الوطنيين المصريين خلال فترة ما بعد الثورة. فبالرغم من أن المنظور الإحيائى لتوفيق الحكيم كان يشكل نظرة الأغلبية، بينما يشكل منظور نجيب محفوظ الأقل تواصلاً موقف الأقلية، فإن كلا الرؤيتين وجدتا تعبيراً عنهما فى أعقاب ثورة ١٩١٩.

والملمح الرئيسى الأخير للمناخ الثقافى المصرى فى العشرينيات، هو إيمان مثقفى مصر بأن ثورة ١٩١٩ كان لابد وحتماً من أن تكون ظاهرة ثقافية كما كانت سياسية. وطبقاً لهذا المفهوم، فإن الثورة كان عليها أن تمتد من السياسة إلى الاقتصاد والمجتمع، وقبل كل شيء، إلى عالم الثقافة. كان للثورة الثقافية، بصفة خاصة، أن تغير نظام القيم والعقل الجمعى للشعب المصرى ، وتتوج، من ثم، إنجاز الثورة الكاملة. وقد عقد هؤلاء المثقفون، بشغف، المقارنات بين ثورتهم والثورتين الفرنسية والروسية. ومثل الفلاسفة الفرنسيين، فى القرن الثامن عشر، ومنظري الشيوعية فى أواخر القرن التاسع عشر، فإن المثقفين المصريين، فى أوائل القرن العشرين، منوط بهم المهمة التاريخية لوضع الأسس الفلسفية والروحية التى تسمح للثورة المصرية بتغيير مصر تغييراً كاملاً (٥٣).

وفى مقال يسترجع المزاج الثقافى لمصر فى العشرينيات، كتب فى ١٩٣٣، يطلق «محمد حسين هيكل » على النشاط الفكرى الديناميكى الذى انطلق من ثورة ١٩١٩، ثورة مصر « الأدبية » أو « الثقافية » (٥٤). فكما كان الحال فى ثورات أوروبا الكلاسيكية، يعتقد «هيكل» بأن الاستقلال السياسى يظل منقوصاً مالم يرافقه استقلال ثقافى ونهضة فى مجالات الأدب والفن (٥٥). وتظل المنجزات السياسية نفسها للثورة مهددة، على المدى الطويل، مالم يتبعها تغيرات ثقافية. فالثورة الثقافية تدعم وتقوى الثورة السياسية، لأن التغييرات الثقافية الداخلية هى، وحدها، التى تحمى الثورة مما يمكن أن تتعرض له من تحد أو تدمير لاحق على يد القوى المعادية : « ذلك بأن الأدب واتجاهه فى أية أمة من الأمم هو العنوان الصحيح لحضارتها، وهو القوة التى لا تستطيع قوة أخرى كبحها والقضاء عليها بالسهولة التى تقضى بها القوات المسلحة على الثورات السياسية » (٥٦).

كذلك، نجد فى الأوساط الثقافية الوفدية فى العشرينيات. تعبيراً عن فكرة أن ثورة ١٩١٩ كانت ثورة شاملة، وأن جانبها السياسى ليس سوى أحد التجليات لتغير شامل أوسع، مر به المجتمع المصرى ككل. ففى مقال افتتاحى حول رفع الستار عن التمثال - الفرعونى تحديداً - الضخم « نهضة مصر » ، فى مايو ١٩٢٨، يؤكد «عبد القادر حمزة »، فى «البلاغ الأسبوعى » ، على أن النهضة التى يجسدها التمثال لا ينبغى رؤيتها كحدث سياسى فحسب.. فهو يرى أن الثورة المصرية، شأن الثورة الفرنسية، قد أطلقت الطاقات الكامنة داخل الأمة المصرية، وهى، من ثم، تدشن نهضة مصرية شاملة فى كافة مجالات الحياة(٥٧). وهو يرى دلالة التمثال على النحو التالى :

«وليس هذا التمثال دلالة على النهضة السياسية وحدها ولكن على النهضة شاملة بوجهاتها السياسية والاجتماعية والفكرية فلا ريب أن الأمة حين نهضت فى سنة ١٩١٩ بزعامة المغفور له سعد باشا تطالب بحقوقها واستقلالها فقد نفضت عنها الخمول كيف كان وشرعت تطلب الرقي في جميع نواحيه. ومثلها كذلك مثل الأمة الفرنسية حين قامت بثورتها العظيمة » (٥٨).

وهناك تقييم أكثر تقييداً لثورة ١٩١٩، وأثرها على الحياة الفكرية المصرية يقدمه التحديثى المتطرف «إسماعيل مظهر » (٥٩). فمظهر يختلف مع المنظور الذى يعتبر أن كل من تمرد « عرابى » وثورة ١٩١٩، علامة على نهضة فكرية فى الحياة المصرية. وهو يؤكد على أنه لم يحدث تأثير عميق فى الحياة الفكرية والثقافية لمصر (٦٠). فبالمقارنة مع الثورتين الإنجليزيه والفرنسية، اللتين كانتا ثورتين « حقيقيتين » و « شاملتين »، تقومان على أسس متينة من نظرات ثورية جديدة محددة للعالم، واللتان تمتلكان برامج فكرية وسياسية، فإن تمرد

«عرابى» وثورة ۱۹۱۹ كانتا حركتين سياسيتين خاليتين من أى محتوى ثقافى أو فلسفى. لكن « مظهر » كان أكثر تفاؤلاً بالمستقبل، ويؤكد على أن من المحتم أن تنعم الثورة السياسية التى وقعت فى الماضى القريب بجانبها الثقافى والفلسفى. « فقد كان من نتيجة ثورة ۱۹۱۹، ظهور دوريات أدبية وعلمية، فى العشرينيات، الأمر الذى يجعل العهد الحالى «شبيه بالعصر الذى بدأت فيه نهضة انجلترا الأدبية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر». (٦١) ويعلق « مظهر » آمالا كبيرة على أن تدشن هذه الدوريات الثقافية الجديدة ثورة ثقافية وعلمية فى مصر (٦٢).

ولا شك أن فهم ثورة ۱۹۱۹، باعتبارها ثورة « شاملة » ، كان وثيق الصلة بطموحات المثقفين ذوى التوجه المصرى لخلق صورة جمعية ثورية وجديدة لبلدهم. فقد كانت هناك قناعة أساسية بأن الصور الثقافية الجديدة تتمم الصورة السياسية لمصر الجديدة، والتى أبدعتها الثورة. إن تلك الصورة الجمعية الشاملة والموحِّدة، التى غيَّرت الرؤية المصرية لكافة جوانب الحياة الوطنية، هى وحدها القادرة على فصل مصر عن ماضيها العثمانى الإسلامى الزائف، واستعادة معدنها المصرى الأصيل.

وفى ظل هذا الجو الثقافى المفعم بالحيوية، ينبغى التركيز بصفة خاصة على القوة الجبارة لصور المثقفين ذوى التوجه المصرى فى تشكيل نشاطهم. إن الشروط « الخارجية » التى سبقتها الصورة الجمعية الجديد لم تكن قد التأمت بعد. فالوضع السياسى الجديد، القائم على ملكية برلمانية مستقلة، التى كانت قد بدأت تتشكل فى أوائل العشرينيات، كانت لاتزال فى مراحل التكوين، ولم يكن الكثير من ملامحها قد تحدد تماماً. وقد سمح عدم التشكل النهائى للوضع الجديد للمثقفين من أصحاب العقيدة المصرية بالاعتقاد بإمكانية تعدد البدائل، وشجعهم على إطلاق العنان لخيالهم. وانطلاقاً من إدراك يرى أن مصر تمر بـ «عصر الانتقال » أو « مفترق الطرق » (٦٣)، فقد تبنوا صورة المستقبل القريب أكثر من تبينهم لصورة الحاضر الموشك على الزوال. ومن هنا، فليس من الممكن تقدير التفاؤل والمثالية والسذاجة، التى سادت الساحة الفكرية ذات التوجه المصْرى فى العشرينات إلا على ضوء ذلك الاعتقاد فى فكرة العصر الانتقالى. إذ أن صورة « مصر الجديدة » لم تختبر بعد فى الواقع التاريخى المحدد. وعليه، ولحين حدوث تطورات أخرى تكشف عن العناصر المثالية فى الصورة، ستظل السيادة لشعور بأن مصر تتقدم منتصرة نحو مستقبل مصرى، تام وفريد.

المثقفون أصحاب العقيدة المصرية وصحفهم

من هم المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى عصر ما بعد ۱۹۱۹ ؟ (٦٤)
من المفيد، فى رأينا، التمييز بين فئتين من المثقفين الوطنيين القطريين خلال تلك

الفترة. الفئة الأولى هى فئة « المنارات » بين مفكرى العصر، أى أكثرهم إبداعاً وتأثيراً فى الزمان والمكان، هؤلاء الذين يطلق عليهم « ادوارد شيلز » « المفكرون المثمرون » ، الذين «يبدعون أعمالا تنتشر وتغير من تقاليدهم » (٦٥). إنهم القلة من مثقفى المجتمع، الذين يوجهون الجوانب الأساسية في نظرته للعالم، ويعيدون تحديد العناصر الأساسية لتلك النظرة، والذين يعترف معاصروهم برؤيتهم باعتبارها الأساس. إنهم صائغو « الثقافة الرفيعة » لمجتمعهم، فى أكثر أشكالها تجريداً وشمولاً (٦٦). ونظراً للدور النقدى لأولئك الرواد المفكرين، فإن تفكيرهم ينبغى أن يشكل نقطة البدء فى استنطاق التاريخ الثقافى لمجتمع ما ولفترة بعينها.

من بين مدرسة الفكر الوطنى القطرى المصرى التى سادت مصر بعد ١٩١٩، فإن الأسماء التالية تبدو أكثرها تأثيراً : أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤) ؛ عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) ؛ عبد القادر حمزة (١٨٨٠ - ١٩٤١) ؛ محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) ؛ طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) ؛ إسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) ؛ وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨). (٦٧) وربما كان طه حسين وإسماعيل مظهر وسلامة موسى أكثر مثقفى تلك الفترة جرأة ؛ رجال كثيراً ما واجهت كتاباتهم التحديات وقدمت منظورات جديدة لرؤية العالم. أما « هيكل » و « العقاد » و « حمزة » و « أمين » (والإثنان الأخيران بصفة خاصة) فقد كانت أفكارهم أقل إثارة، لكنهم كانوا ذوى تأثير كبير كصحفيين ومعلقين على الشئون الاجتماعية. ومن بين السبعة، يستحق « محمد حسين هيكل » تركيزاً خاصاً. فما لاشك فيه أنه كان أكثر صائغى الاتجاه المصرى الوطنى أهمية خلال العشرينيات، وكان - من مكانته هذه - المصدر الرئيسى للتأثير على كثير من المثقفين الوطنيين المصريين الذين يعدون أنفسهم من حوارييه. وكان أربعة من هؤلاء الأفراد رؤساء تحرير لأكبر الجرائد الثقافية الرئيسية («هيكل» للسياسة الأسبوعية ؛ «حمزة» للبلاغ الأسبوعى ؛ «موسى» للهلال ثم المجلة الجديدة ؛ و «مظهر» للعصور)، وقد أثروا، من ثم، فى الرأى العام المصرى عن طريق اختيارهم لما ينشرون وما يحجبون. كان السبعة من بين أكثر الكتاب المصريين احتراماً، فى تلك الفترة، ويعتبرهم معاصروهم (من حملة الآراء الوطنية والتحديثية الشبيهة) الأعلام القائدة لمصر فى العشرينيات. وجميعهم، باستثناء «حمزة» (الذى كان رئيس تحرير مهم منذ ما قبل الحرب) حققوا مكانتهم المرموقة فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، حيث نشروا أكثر كتاباتهم تأثيراً وتأسيساً. ولم تلق آراؤهم قبولاً عاماً، فقد كان « حسين » و « موسى » ، و « مظهر » ، بصفة خاصة، هدفاً لهجوم عنيف من جانب أكثر المثقفين المصريين تقليدية. وقد قدم هؤلاء الأعلام السبعة معاً أهم أطر الاتجاه الوطنى القطرى، الذى ازدهر فى مصر فى أعقاب ثورة ١٩١٩.

لكن التعرض لآراء المفكرين الرواد من المدرسة الوطنية الإقليمية المصرية لا يكفى وحده. فالأكثر أهمية فى توسيع ونشر التوجه المصرى هم المثقفون « الثانويون » ، أولئك الذين يطلق عليهم « محمد حسين هيكل » «كتاب الدرجة الثانية » ، الذين يتبنون النهج العام لرواد الفكر فى عصر ما (٦٨)، ويعتبر « شيلز » هؤلاء المثقفين الثانويين » أناس يقومون بدور إعادة الإنتاج، وبصورة معدلة، لمناهج ومعتقدات أكثر الأعمال الإبداعية فى كل مجال » (٦٩) وكمجموعة، عادة ما تكون هذه الفئة أكبر فى حجمها من رواد الفكر فى ثقافة ما أو فرع من فروع المعرفة : فهؤلاء المثقفون الثانويون يفكرون، عامة، بطريقة أقل استقلالية وابتكاراً من أولئك الرواد ، وغالباً ما يقتفون خطاهم. وبالرغم من أنهم ليسوا فى مستوى إبداع المفكرين الرواد ، فإن هؤلاء المثقفين الثانويين أو المنتجين ربما كانوا أكثر أهمية حتى من المفكرين الرواد فى نشر الأفكار الجديدة وصياغة « الثقافة العامة » أو « الوحدة الروحية للمجتمع ». فـ « عن طريق التبشير والتعليم والكتابة، ينفذ المثقفون المنتجون إلى تلك القطاعات من الشعب التي تفتقد إلى الميل الفكرى، أو ينقصها النسق العقائدى »(٧٠) وعليه، فهم ربما يكونون أكثر أهمية بالنسبة للمؤرخين من المفكرين الرواد. كما أن « اتجاهات أى عصر تظهر بصورة أوضح عند كتابها من المرتبة الأدنى من عباقرة الصدارة أولئك. فهؤلاء، الأخيرون، يخبرون عن الماضى كما يخبرون عن العصر الذى يعيشونه. إنهم لكل العصور. أما الأرواح الحساسة، الأقل إبداعاً، أو القادرة على الاستجابة، فهى التى تعكس بوضوح القيم الحاضرة » (٧١).

وتركز الفصول التالية، أكثر ما تركز، على كتابات حوالى خمسين من الوطنيين ذوى التوجه المصرى من « كتاب الدرجة الثانية » . وهم كصحفيين وأكاديميين ومعلمين، كانوا مؤلفين كرروا، ونشروا أحياناً، وبسَّطوا كثيراً، فأشاعوا من ثم المفاهيم الجديدة التي صيغت، بالأساس، من جانب المفكرين من فئة الرواد. وانطلاقاً من إدراكهم لأنفسهم وقدراتهم، فإن معظمهم لم يدع الندية لأفراد مجموعة أولئك الرواد. بل أنهم اعتبروا أنفسهم حواريين لهم. وبينما كان الرواد يكتبون بعض أهم أعمالهم التأسيسية والمؤثرة، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، فإن كثيرين من كتاب الفئة الثانية كانوا فى مرحلة الظهور الأولى فى ساحة المثقفين المصريين آنذاك. (سوف يتضح، فى الفصول التالية، الفارق بين الرواد والثانويين، وكذلك أدوارهم الخاصة فى شرح أو نشر النظرة ذات التوجه المصرى، أو كلاهما ، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩).

وبشكل عام، فإن جماعة الوطنيين القطريين المصريين، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩، كانت متعددة الاتجاهات. فمن الناحية الفكرية، كان لمعظمهم نقاط التقاء أخرى إلى جانب وطنيتهم القطرية، أبرزها تلك الحداثة العنيفة التى جعلت منهم مؤيدين عنيدين لـ «الجديد»

و«الاجتهاد»، كما جعلهم توجههم الأوروبى يعتبرون فكر وممارسة أوروبا المعاصرة نموذجاً يجب على مصر أن تحتذيه (٧٢). ولكن من حيث خلفيتهم وانتماءهم الاجتماعى ومكانتهم فى المجتمع المصرى، فإن المشترك بين هؤلاء المثقفين الوطنيين القطريين يبدو قليلاً.

يشترك كتاب العشرينيات وأوائل الثلاثينيات المصريين فى أنهم ولدوا فى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين. فلا يبدو أن أياً منهم قد ولد قبل ١٨٨٠، وهو عام ميلاد كل من « عبد القادر حمزة » و « أحمد ضيف » ؛ وكان أصغر المجموعة هم « أحمد حسين » ، و « حافظ محمود »، و « شهدى عطية الشافعى » ، وثلاثتهم مولود فى ١٩١١. وليس مما يثير الدهشة أن الأعضاء الرئيسيين فى المجموعة كانوا أكبر سناً، حيث أن جميعهم قد ولدوا فيما بين ١٨٨٠ - ١٨٩١. ويبدو أن معظم المثقفين الثانويين ولدوا بين ١٩٠٠ و ١٩١٠. فهناك فجوة زمنية كبيرة، وهكذا تفصل ظروف الحياة الأعضاء الأكبر سنا فى المجموعة عن الأعضاء الأصغر، وهو عامل أسهم، فى النهاية، فى وجود فارق مهم فى التوجه الوطنى بين المثقفين الأصغر سناً. ولكن فى العشرينيات وحتى أوائل الثلاثينيات، كانت كل من الأوضاع المصرية بعد ثورة ١٩١٩، والبروز الفكرى لـ« جيل ١٨٨٩ »، تصبغ أفراد المجموعة كلهم بنظرة وطنية مشتركة.

وبعيداً عن الاشتراك فى الميلاد فى فترة بعينها، فإن جوانب الحياة الأخرى لهؤلاء المثقفين ذوى التوجه المصرى كانت متباينة. فمن بين الرواد هناك اثنان (حسين والعقاد) من مواليد الصعيد، واثنان (هيكل وموسى) من مواليد وجه بحري، وثلاثة (أمين وحمزة ومظهر) من مواليد القاهرة. ويبدو أن غالبية المثقفين الثانويين من مواليد القاهرة، أو الاسكندرية، أو الدلتا. ومن حيث الديانة، فإن كلا من المسلمين والمسيحيين، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، كانوا يتبنون الوطنية القطرية : ربما يمثل وجود عدد من الأقباط ومسيحى أرثوذكسى يونانى واحد (إبراهيم المصرى) فى المجموعة نسبة أعلى إلى حد ما من نسبة المسيحيين المفترضة بين السكان المصريين ككل. وليس هذا بمستغرب إذا ما نظرنا إلى كل من الأفضلية النسبية للتعليم عند المسيحيين المصريين، وطبيعة التوجه المصرى الوطنى. إنه يعبر عن درجة عالية من الإجماع الأيديولوجى بين المسلمين وغير المسلمين من المثقفين المصريين فى العشرينيات ؛ إجماع ناجم عن الاتجاهات المعاصرة للعلمانية من ناحية، والنضال المشترك ضد الإنجليز ممثلا فى ثورة ١٩١٩، من الناحية الأخرى.

وتمثل الأصول الاجتماعية للمجموعة موضوعاً محيراً. فمن بيد فئة الرواد، هناك اثنان تعود أصولهما بوضوح إلى الطبقة العليا (كان هيكل من أسرة إقطاعية من مصر السفلى، ومظهر من أسرة قاهرية موسرة) ؛ واثنان يمكن رد أصولهما إلى الطبقة الدنيا (كان طه حسين

إبنا لأجير زراعى، وأحمد أمين من أسرة ريفية مهاجرة إلى القاهرة) ؛ وثلاثة (موسى، والعقاد ، وحمزة) يمكن تصنيفهم كطبقة متوسطة. إننا لا نملك معلومات شخصية دقيقة عن المثقفين الثانويين، ومن المؤكد أن التراوح كان كبيراً. فتوفيق الحكيم كان سليلا للأريستقراطية التركية، ومن مواليد الاسكندرية ؛ وعبد العزيزالبشرى هو ابن لشيخ أزهرى مرموق ؛ ووالد حسين فوزى كان مهندساً زراعياً اتخذ من القاهرة مقراً لإقامته ؛ وكان والد أحمد حسين مستخدماً بوزارة المالية ؛ وأحمد صبرى ينحدر من أسرة بدوية من شبه جزيرة سيناء. وعلى ضوء بعض المعلومات البيبلوجرافية المتاحة ومن الإشارات المتناثرة فى أعمالهم، يبدو أن معظم أفراد المجموعة الثانوية قد جاءت، إلى حد كبير، من الشريحة الوسطى المدينية العريضة، ومن أصحاب التعليم الغربى، ومن المجموعات المهنية أو البيروقراطية التى ظهرت فى مصر مع بداية القرن العشرين. والتعبير الشائع الذى يشير إلى هذه الشريحة من سكان مصر الحديثة هو الأفندية (من أفندى العثمانية التركية التى تشير إلى معرفة القراءة والكتابة أو العمل فى خدمة الحكومة أو كليهما، فى مقابل لقب باشوات الذى يشير إلى الطبقة العليا) (٧٣). وخلال فترة الحرب، كانت هذه المجموعات الوسيطة داخل الكيان المصرى تعتبر نفسها التجسيد الحى للأمة المصرية. وهم يرون أن الأفندية هم مصر ؛ وأنهم الذين « صاغوا الرأى العام وقادوا الأمة فى أوقات المحن، ووضعوا قيمها وطبعوها بشخصيتهم المميزة» (٧٤).

والخلفية التعليمية لهذه المجموعة من المثقفين ذوى التوجه المصرى مختلفة كذلك. فمن بين الرواد ، نجد أن « أمين » و « حسين » قد درسا بالأزهر. والأهم هو التعليم الأوروبى الجزئى لهذه المجموعة ؛ فهيكل وحسين درسا فى فرنسا ، وموسى فى فرنسا وانجلترا ، ومظهر فى انجلترا ثم ألمانيا. من ناحية أخرى، فإن « حمزة » و « العقاد » و « أمين » ، تلقوا تعليمهم داخل مصر. ونجد نفس التنوع التعليمى بين المثقفين الثانويين. وكما يتضح من النظرة العلمانية التى طبعت معظم الجماعة فيما بعد، فإن قليلاً منهم مر بالأزهر. وربما يكون نصف مجموعة المثقفين الثانويين قد تلقوا جانباً، على الأقل، من تعليمهم الرسمى فى أوروبا، وقد نال معظمهم ذلك فى قبلة الصفوة المصرية فى أوائل القرن العشرين.. فرنسا. ولكن، سواء تعلموا فى مصر أو فى أوروبا ، فإن من الواضح أن جميعهم، تقريباً، قد اكتسبوا لغة و أكثر من اللغات الأوروبية (عادة الإنجليزية أو الفرنسية أو كلاهما ، ونادراً الألمانية، بل وحتي اللاتينية أو اليونانية القديمة أو كلاهما)، ويظهر المزيد من أوجه التشابه فى المهن اللاحقة التى شغلها أفراد المجموعة. فنظراً لمشاركتهم فى الصحف الدورية المصرية، يمكن تصنيفهم جميعاً كصحفيين غير متفرغين. لكن معظمهم كانوا على غير ذلك. فمن بين فئة الرواد نجد أن «أمين» و«هيكل» و«حمزه» تأهلوا كمحامين (الأول أمام المحاكم الشرعية،

والأخيران أمام المحاكم المدنية). وكان « حسين » و « العقاد » من الأكاديميين (وإن كان الأخير لم يدرس سوى لفترة قصيرة)، بينما وهب « موسى » و «مظهر» نفسيهما للصحافة. وكلهم، ربما باستثناء « أمين »، من « رجال القلم »، بالمعنى الواسع للكلمة، قرأوا وكتبوا الكثير، فى موضوعات متنوعة، فى إطار عملهم المهنى النشط. وتشير المعلومات الخاصة بالمثقفين الثانويين إلى نمط مهنى غير متباين. فكثير من أفراد المجموعة الثانوية كانوا من المحامين وقليل منهم من الأطباء ؛ ومارس كثير منهم التدريس فى وقت أو فى آخر. ولا يدهشنا ممارسة الكثير من أفراد المجموعة ككل للسياسة. وهناك ثلاثة من الرواد لعبوا دوراً نشطاً وهاماً فى السياسة المصرية، خلال العشرينيات («هيكل» كزعيم للأحرار وكمحرر لجريدتهم « السياسة »، و « حمزة » كمحرر للبلاغ اليومية الوفدية، وربما كان «العقاد » هو المدافع الرئيسى عن وجهة نظر الوفد فى العشرينيات). وكان كثيرون من المثقفين الثانويين من المتعاطفين مع « الأحرار » والمشاركين فى جريدته « السياسة » و«السياسة الأسبوعية» . لكن الأهم من الخلافات السياسية الشكلية داخل المجموعة، هو أوجه الشبه السياسية الأكثر جوهرية التى وحدت بين أفرادها. فالفكر السياسى الملموس، على الأقل فى تلك الفترة، كان متشابهاً تماماً.. معاداة التقليدية، توجه غربى، ليبرالية بمفهوم القرن التاسع عشر، تقبل التغيير، و، بالطبع، تبنى الوطنية المصرية القطرية..كان كل هذا يتجلى فى معظم كتابات هؤلاء المثقفين، خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. وفوق ذلك، فهم لم يكونوا بعيدين عن السياسة، مثل كثيرين من المثقفين فى أماكن وفترات أخرى، على الأقل فى سنوات التفاؤل التى أعقبت الثورة، عندما كان يبدو أن كل شىء يتقدم وقابل للتحقق مستقبلاً. لقد كان عهداً للتعاون بين الساسة والمثقفين، زمن تخطب فيه الأحزاب تأييد المثقفين وتتخذ منهم معبرا عنها، ويسارع فيه المثقفون بإجماعهم إلى مشايعة السياسة (بتخصيص الكثير من جهدهم لمسائل السياسة اليومية). وأياً كان توجه المثقفين الوطنيين المصريين، سواء أكانوا وفديين أو أحرار، أو غيره، فقد كان خلافهم على الأسس قليلاً.

أما من زاوية تربيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية، فإن القواسم المشتركة بين المثقفين الرواد، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩، قليلة نسبياً. لكن من المؤكد أن هناك البعض منها : الاشتراك الواضح فى الأصل المصرى ؛ الميلاد ما بين ١٨٨٠ - ١٩١١ ؛ الانتماء الثقافى. على أن المجموعة ككل كانت تضم كلاً من المسلمين والمسيحيين بنسبة لا تختلف كثيراً عن النسبة المفترض وجودها على مستوى الأمة ؛ وتضم رجال من الريف والحضر ؛ من مصر العليا ومصر السفلى ومن مواليد القاهرة ؛ وتجمع بين أبناء كبار الملاك وبين فقراء الريف المهاجرين إلى المدينة (بالرغم من أن الكتلة الرئيسية يمكن أن تنتسب إلى الطبقة الوسطى بمعناها الواسع) ؛ أزهريون إلى جانب أوروبيي التعليم (لكنهم جميعاً متأثرون بقدر أو بآخر بالأفكار

الأوروبية) ؛ محامون، ومعلمون ومستخدمون بالحكومة ؛ وفديون، وأحرار، وممن عملوا مع أكثر من حزب (كان « هيكل » و « محمود عزمي » ، على سبيل المثال، من مؤسسى « الحزب الديمقراطى المصرى » ، القصير العمر، فى ١٩١٩ ؛ وأصبح « أحمد حسين » و«حافظ محمود »، فيما بعد، من زعماء حزب « مصر الفتاة » ، فى الثلاثينيات).

إن ما يوحّد بين هؤلاء الرجال ويجعلنا ننظر إليهم كمجموعة واحدة هو، باختصار، أفكارهم. فقد كانوا، لفترة على الأقل - من أوائل العشرينيات وحتى أوائل الثلاثينيات - يعبرون عن آراء وطنية متشابهة. وأفضل طريقة لتحليل مدرسة العقيدة المصرية، لمرحلة ما بعد ١٩١٩، هو رؤيتها « من الداخل للخارج ؛ من أنماط معينة للأفكار الى فئات معينة من المتمفصلين حول فكرة »، حسب صياغة « چى. پى. نتل » ؛ لا بالبحث عن « أنماط من الرجال الذين يحملون أفكارا »، بل بالتركيز على « أنماط الأفكار » التى عبر عنها رجال، هم أنفسهم، من أنماط مختلفة (٧٥). بالمقابل، فإن المنهج الوظيفى، الذى ينطلق من تحليل المؤسسات والأدوار، ويعتبر الأيديولوجيا أحد متغيرات البنية الاجتماعية، يبدو لنا أقل جدوى فى حالة مصر قبل ١٩١٩ (٧٦). فمصر فى ذلك الحين كانت مجتمعاً فى حالة سيولة، يفتقد إلى مؤسسات راسخة. فالواضح القديم تلاشى بفصل التطورات التى شهدها القرن التاسع عشر، والتى خلقت كذلك شبكة جديدة من القوى والموازين. فلم تكن المؤسسات القديمة أو الجديدة قوية بما يكفى ؛ كانت القديمة عرضة للهجوم والجديدة لا تزال فى مرحلة الاندماج. أضف إلى هذا، أن ثورة ١٩١٩ كان ينظر إليها كبشير بعهد جديد لمصر، عهد تتغير فيه المؤسسات والأفكار. وفى هذا الوضع من إعادة البناء المؤسسى، وإعادة التوجه الثقافى، فإن المستقبل معنى أكثر من الماضى. كان التوجه المشترك نحو المستقبل، والتغيير، لا الخلفية الاجتماعية المشتركة أو تشابه الدور المؤسسى، هو الذى يجمع بين هؤلاء الرجال. بمعنى آخر، فإن « المؤسسة » الأولية التى تربط بين المثقفين ذوى التوجه المصرى هى أفكارهم.

ويقود التباين فى الأصل الاجتماعى، والخبرة التعليمية، والانتساب المؤسسى لهذه المجموعة من المثقفين ذوى التوجه الوطنى إلى التساؤل عن السبب وراء اشتراكهم فى نظرة واحدة للعالم، ذات توجه مصرى. وما يبدو حاسماً فى تكوين منظور وطنى مشترك بين أناس على هذا القدر من تباين الظروف هو خليط من الزمن والتاريخ. فجميعهم ولدوا خلال فترة واحدة ونشأوا فى نفس الوضع التاريخى المصرى ، وهم يشكلون جيل زمنى و«وحدة جيل»، متفردة. ويحدد « كارل منهايم » هاتين الركيزتين على الوجه التالى :

«ربما يمكن القول بأن الشباب الذين يواجهون نفس المشكلات التاريخية المحددة يشكلون

جزءاً من نقس الجيل ؛ ولكن لأنها تشارك فى تأسيس الخبرات المشتركة للجيل بطرق مختلفة ومحددة، فهى تعد وحدات منفصلة فى داخله » (٧٧). وهى تقدم -من الوجهة الثقافية- الدليل على أن « هوية الاستجابة » لوضعهم التاريخى، الذى يجعل منه « منهايم » معياراً أولياً لوحدة الجيل، تمثل « صلة ما بالطريقة التى يتحرك بها الكل، والتى يتشكلون بواسطتها عبر خبراتهم المشتركة » (٧٨). وكما يلاحظ « منهايم»، فليس كل جيل محتمل «أى مجموعة مولودة فى مدى زمنى واحد » تشكل « وحدة جيل» بالفعل. فتكوين هذه الأخيرة يعتمد على الظروف التاريخية الخاصة وبالذات على وتيرة التغير الاجتماعى :

« حيث أن التسريع من إيقاع تغير المواقف الاجتماعية والثقافية الجوهرية يتم بصورة تجعل من المستحيل تحوير أو تكييف محتمل ومستمر لأنماط الخبرة التقليدية، والتفكير، والتعبير، فإن الأوجه الجديرة المتعددة للخبرة تندمج تقريباً، لتشكل اندفاعاً جديداً متميزاً، ومركزاً لوضع جديد » (٧٩).

إن ما جعل من هذا الجيل من المصريين وحدة جيل فعلية هى أحوال مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فمن المؤكد أن التغيرات السوسيو - اقتصادية والثقافية التى تعرضوا لها، كانت جارفة : اقتصاد جديد، دولة جديدة، نمط جديد للحياة، مدارس ومثل ووظائف ونظم جديدة.. ظهرت كلها فى زمنهم أو قبله بقليل. كانوا فى شبابهم، عندما ساعدت هذه التغيرات فى إنتاج النظرة الوطنية ذات التأثر الأوروبى والتوجه المصرى، التى التف حولها فى البداية منتصف جبل « مصطفى كامل » و « أحمد لطفى السيد » ، والتى توطدت وتكاثفت فى ثورة ١٩١٩ الوطنية. إن هذا الجيل، الذى عاش عهداً من التغيير والذى إما نشأ فى مدرسة الوطنية المصرية القطرية قبل الحرب الأولى، أو صقله لهيب ما بعد الحرب، هذا الجيل يتفق فى النظر إلى مصر باعتبارها بؤرة ولائهم الأولية، والموضوع المهيمن على فكرهم.

وينبغى أن نضيف بضع كلمات عن المرحلة والإصدارات التى سوف نتناولها تفصيلاً بالتحليل فى الفصول التالية. فالفترة ما بين ١٩٢٥ - ١٩٣٣، تعتبر فترة الذروة فى التعبيرعن العقيدة المصرية، ومن ثم سوف نستقى منها معظم مادتنا. إن التأصيل الفكرى للمثل الجديدة يتأخر قليلاً عن الأحداث التى تؤدى إلى المنظور الجديد. وفى حالة مصر العشرينيات، فقد تمثلت وقائع تأسيس التوجه الوطنى القطرى فى ثورة ١٩١٩، وفوران أوائل العشرينيات، وأخيراً قيام الملكية البرلمانية المصرية فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣..وقد تتوج كل هذا فى ١٩٢٤، بتولى حكومة « سعد زغلول » المنتخبة من الشعب. ومع انتهاء الصخب الذى أعقب الحرب مباشرة، فى ١٩٢٤، أصبح بإمكان المثقفين المصريين نقل اهتمامهم من المسائل

السياسية الضيقة التى شغلتهم منذ ١٩١٩، إلى المسائل الأوسع المتعلقة بمعنى النظرة الوطنية ذات التوجه المصرى، التى حققت نصراً بيناً فى الساحة السياسية، وتأصيلها. كذلك، فقد أتاحت حرية التعبير النسبية، التى أتاحها النظام الجديد، متنفسات جديدة عديدة للجدل الثقافى فى منتصف العشرينيات، بما فى ذلك إصدار صحف جديدة ذات نزعة مصرية. وهكذا، فإن البناء الفوقى الثقافى للعهد المصرى بعد ١٩١٩ لم يتشكل بصوره كاملة إلا بعد نصف العقد، تقريباً، من إنجاز البناء التحتى الذى يستند إليه. وكانت الفترة من ١٩٢٥ – ١٩٣٣ هى ذروة التوجه الوطنى القطرى فى مصر وبلوغها أكمل صورها.

وسوف نورد الآن الإصدارات الرئيسية التى تمفصل حولها المنظور النابع من العقيدة المصرية (٨٠). وينبغى أن نؤكد على أن كل صحف التوجه المصرى الرائدة، تقريباً، ظهرت فى العشرينيات، وكانت بحد ذاتها، إعلاناً ملموساً عن العهد الوطنى الجديد الذى كانت مصر تدخله فى أعقاب ثورة ١٩١٩. وقد حظى التناول اليومى للنظرة الوطنية القطرية بأهمية خاصة، فى جرائد مصر الوطنية : جريدة السياسة (حزب الأحرار) (تأسست فى ١٩٢٢، وتولى تحريرها « محمد حسين هيكل » ، و « محمود عبد الرازق »)، والبلاغ الوفدية (تأسست فى ١٩٢٣، وتولى تحريرها « عبد القادر حمزة »). أما التمفصل النظرى للتوجه المصرى فقد تركز، بالأساس، فى إصدارات الرأى الأسبوعية أو الشهرية، التى كان محتواها يدور حول مسائل أوسع من تلك التى تتناولها الصحافة اليومية. وهناك ست صحف رائدة ذات توجه مصرى صدرت فى الفترة ما بين ١٩٢٥ – ١٩٣٣. كانت إحداها « الهلال » الأقدم، التى كانت لا تزال عائلة « زيدان » المسيحية السورية تديرها، لكن رئاسة تحريرها انتقلت (مثل معظم الإصدارات فى مصر العشرينيات) فيما بين ١٩٢٣ – ١٩٢٩، إلى «سلامة موسى» المتقد حماساً للعقيدة المصرية، وفتحت صفحاتها للمنظور المصرى المهيمن.

ولا شك أن الإصدارين الأسبوعيين للصحيفتين الحزبيتين، أى « السياسة الأسبوعية » و«البلاغ الأسبوعى»، كان الأبرز فى التعبير عن هذا التوجه المصرى، وكلتاهما صدرتا اعتباراً من ١٩٢٦. وعلى صفحات « السياسة الأسبوعية » بالذات، نال التوجه المصرى اهتماماً كبيراً، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، وشارك فى الكتابة معظم جماعة المثقفين، ومنهم بعض المنتمين سياسياً إلى الوفد. ونجد أكثر التعبيرات الجذرية حدة عن التوجة المصرى فى الصحيفتين الأصغر والأقل ثراء : مجلة « العصور » الشهرية (١٩٢٧ – ١٩٣٠، وكان يحررها إسماعيل مظهر) و « المجلة الجديدة » الشهرية (١٩٢٩ – ١٩٤٤، ومحررها سلامة موسى). أما أكثر تجليات الاتجاه المصرى تطرفاً فقد تمثل فى مجلة «الفجر» الأسبوعية، القصيرة العمر، التى كان يصدرها « أحمد خيرى سعيد » فى الفترة من ١٩٢٥ – ١٩٢٧. وتشكل صحف الرأى الست هذه المصادر الرئيسية التى سنتعرض من خلالها للاتجاه الوطنى القطرى المصرى فى الفصول التالية.

الفصل الخامس
صورة العرب في المنظور القومي المصري

وظيفة الصورة المناهضة للعرب في بناء صورة جديدة لمصر

فى سعيهم لخلق صورة جديدة لمصر فى العشرينيات، انطلق المثقفون أصحاب العقيدة المصرية من مستويين مفاهيميين متداخلين. الأول، تحليل ونقد الصورة القائمة الخاطئة للأمة، والعمل، فى الوقت نفسه، على بناء صورة جديدة وأكثر صحة لبلدهم، بدلا من السابقة الزائفة. وكانت العمليتان وجهين متممين لنفس المهمة الثقافية ؛ إذ لم يكن من الممكن خلق صورة إيجابية لمصر إلا من خلال تدمير الصورة السلبية القائمة. إن عملية إرساء صورة قومية جديدة تستلزم، فى حد ذاتها، نقاشاً عميقاً للصورة المضادة التى حلت محلها لفترة طويلة. وهكذا، فإن تحليلاً للصورة الإيجابية الجديدة لمصر التى قدمها المثقفون ذوو التوجه المصرى عقب ثورة ١٩١٩، تحتاج فهماً لجهودهم فى سبيل هدم تلك الصورة المضادة، التى كانت الصورة الجديدة تعتزم الحلول محلها.

وفى مصر، ما قبل ١٩١٩، كانت الصورة التى عملت كغلاف سلبى للمثقفين الوطنيين المصريين، صورة عربية. فقد وُجِّه الاتهام إلى الأدب العربى والتراث الثقافى، وكذلك بنى مثل « العقلية العربية » أو « الشخصية العربية » - وكلها اعتبرت اشتقاقات دخيلة، وغير مصرية - بإخفاء أو تحريف السمات المصرية الأصيلة للأمة، أو بكلاهما. ووصل الأمر إلى حد اعتبار الصورة العربية المضادة ذات تأثير فاسد على مصر ؛ فالعروبة هى التى منعت المصرية من الإعلان عن نفسها وإطلاق كوامنها ؛ وإن إزالة الآثار العربية الموجودة فى الحياة المصرية شرط ضرورى لتحقيق المصرية.

كان بناء صورة عربية سلبية مضادة أمراً حيوياً لتكوين صورة إيجابية لـ « مصر الجديدة ». وكان السبيل الوحيد أمام المثقفين أصحاب العقيدة المصرية لتقديم ما اعتبروه عناصر أصيلة وتقدمية فى الفكرة المصرية هو التأكيد (والمبالغة فى التأكيد) على اغتراب وتقليدية ورجعية المكونات العروبية. وحيث أن الصورتين، « القديمة » و « الجديدة » ، كانتا وجهين لعملة واحدة، فإن أهداف تحليل أى منهما لا تنفصل عن الأخرى، فالسبيل الوحيد أمام

المثقفين الوطنين المصريين لتحقيق هدفهم فى التحصير الكامل للحياة المصرية، هو إثبات نقائص العروبة، ومن ثم ضرورة التخلى عن السمات والتأثيرات العربية. ولقد كان التشويه الدائم للعرب جزءاً متمماً من تجسيد مصر.

وينبغى التأكيد كذلك على أن هذه الصورة السلبية للعرب كانت أمراً متعمداً. والمثقفون الوطنيون المصريون، بتعمدهم خلق هذه الصورة، إنما كانوا يسعون إلى غرسها فى كل المصريين. وهم يرون أن المصريين عليهم أن يتبنوا صورة سلبية للعرب حتى يمكنهم تجديد شخصيتهم، بالتخلص مما هو غريب ورجعى واسترداد، بالتالى، الأصالة المصرية.

هكذا سيكون منهجنا الطرائقى. ولأننا نتعامل مع خلق واعٍ لمثقفين مصريين،وصورة مستنبطة وذرائعية للعرب وثقافتهم، فإن مهمتنا ليست تقييم مصداقية أو معقولية مجادلات المثقفين المعادية للعرب. إن هدفنا هو شرح وتحليل حجم السمات السلبية العربية فى تلك الجزئية الكبيرة، كما قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، والتركيز دائماً على المحتوى المتعلق بالمعنى والجانب الوجدانى لهذه الصورة بالنسبة لهؤلاء المثقفين أنفسهم. بمعنى آخر، فإن اهتمامنا ينصب على ما قالته الكتابات الوطنية المصرية عن المصريين، عند حديثها عن العرب.

المسألة : فصل ماهو مصري عن ماهو عربي

فى يونيو ١٩٣٣، وبعد نشر روايته الهامة، « عودة الروح » ، بقليل، وجه « توفيق الحكيم » خطاباً مفتوحاً إلى « طه حسين » (١). وفيها، يضع الرجل، الذى ربما كان أكثر المبدعين تعبيراً عن مصر الجديدة فى عهد ما قبل ١٩١٩، يضع يده بقوة على المشكلة المركزية التى شغلت المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات : كيف يمكن خلق صورة جمعية جديدة لمصر، تقوم، حصراً، على مكونات مصرية صرفة، نابعة من تراث وادى النيل وحده، وتتلاءم، من ثم، مع إحياء الأمة فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ؟

ينعى « الحكيم » غياب صورة مصرية للذات ومستقله لوقت طويل للغاية :

« كنا فى شبه إغماء، لا شعور لنا بالذات ؛ لا نرى أنفسنا ولكن نرى العرب الغابرين، لا نحس بوجودنا، لكن نحس بوجودهم هم، لم تكن كلمة « أنا » معروفة للعقل المصرى. لم تكن فكرة الشخصية المصرية قد ولدت بعد » .

ويصرح « الحكيم » بأن هذا الموقف يتغير الآن. فبفضل جهود « أحمد لطفى السيد »،

فى البداية، ثم « طه حسين » وجيله من المثقفين، « بدت الذاتية المصرية واضحة لا فى روح الكتابة وحدها بل « من الأسلوب واللغة أيضاً... لقد بدأنا نعى ونحس بوجودنا » . ويرى «الحكيم» أن مفتاح الوصول إلى هذا الوعى الوطنى المصرى هو ما أطلق عليه «معرفة أنفسنا»، أى الفهم العميق لخصائص الشخصية المصرية « حتى تتبين لجيلنا مهمته » . إن المجتمع المصرى ليس على علم كامل، بعد، بأهمية أن يكون مصرياً، إنه لازال لا يفكر ولا يتحرك ولا يعيش بطريقة مصرية صرفة. ولرفضه القبول بهذا الوضع، فهو يطالب مصر بأن تعى جوهرها الحقيقى وأن تظهر إمكانياتها، التى ظلت مطمورة حتى ذلك الحين.

وبالإضافة إلى تقديم فهم دقيق لجذورهم المصرية وسماتهم وشخصيتهم القومية، يدعو «الحكيم» المصريين إلى الإدراك التام للمكونات الغريبة وغير المصرية التى كانت موجودة آنذاك فى الحياة المصرية. وبالنسبة إليه، فإن أبرز ذلك هو المكونات العربية. وحسب تعبيره، فإن «اختلاطنا بالروح العربية هذا الاختلاط العجيب كاد ينسينا أن لنا روحاً خاصة ».. والشرط الضرورى للتقدم المصرى هو « التحرر التام دون مساومة » (*) للأمة وشعبها من كافة العناصر العربية « الأجنبية » التى التصقت بالشخصية العربية عبر الأجيال. وعلى ضوء رؤيته للتاريخ المصرى، فإن حياة المثقف المصرى ظلت، لفترات طويلة « قاصرة على التقليد والاستنساخ، تقليد التفكير العربى، واستنساخه». وهكذا، فإن المهمة التاريخية للمثقفين المصريين المعاصرين هى تحرير مصر من العروبة. وكما تزعم « أحمد لطفى السيد»، فيما سبق، الدعوة إلى إدراك تفرد الشخصية المصرية، يدعو « الحكيم » «طه حسين» إلى قيادة المثقفين المصريين المعاصرين للكشف عن هذه الشخصية فى الواقع، عن طريق تخليص الحياة المصرية من العناصر العربية الغريبة عليها : « إن أول واجب عليكم لنا استخراج أحد العنصرين من الآخر ! فقط، عن طريق التمييز بين ما هو مصرى وبين ما هو عربى، يمكن لطه حسين وجيله أن يقول لتوفيق الحكيم وجيله « ها نحن أولاء قد أنرنا لكم الطريق إلى أنفسكم فسيروا ». وينهى « الحكيم » مناشدته لطه حسين بجملة ستظل مهيمنه على التفكير الوطنى لكل هذه المجموعة من المثقفين الوطنيين المصريين « لابد لنا إذن أن نعرف ما المصرى وما العربى ؟ ».

أبعاد الاغتراب العربي

فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، بصفة خاصة، ساد الإيمان بتفرد مصر واختلافها عن العرب، بين المثقفين الوطنيين المصريين. وكان تفكيرهم ينطلق من الإيمان بعراقة

(*) النص عند « الحكيم » هو « حاجة مصر إلى الاستقلال الفكرى أمر لا نزاع اليوم فيه» . (م) .

الشخصية القومية المصرية. ويصيغ « يوسف حنا » المسألة على النحو التالى :

« كل أمة من الأمم تستقل بمميزات خاصة فى مختلفة ألوان حياتها، ومجموعة هذه الصفات الخاصة تكون الشخصية البارزة للأمة التى تعرف بها وتميزها عن غيرها من الأمم الأخرى... فلمصر إذن شخصية قومية بارزة لها ناحية غير معروفة الحدود... وأخرى معروفة بعض المعرفة » (٢).

المقدمة الثانية، التى انطلق منها المثقفون الوطنيون المصريون فى تلك الفترة، هى الإيمان بأن الأصالة المصرية تستدعى تطهير مصر من كافة العناصر الدخيلة. وبالإشارة إلى العرب بصفة خاصة، فإن مجمل التراث العربى يُعتبر، فى رأيهم، نتاج للأمة والشخصية العربيتين، وكلاهما يختلف عن القومية والشخصية المصريتين. من هنا، فإن إنجاز الأصالة القومية إنجازاً تاماً يعنى الفصل التام لمصر عن العروبة والعرب : يعنى نمو مصر المحلى، فى إطار ثقافتها وقيمها المتميزة (٣). وفى ١٩٣٣، يعرض « حسن عارف » للتناقض بين المصرية الأصيلة والعروبة الدخيلة، على النحو التالى :

« فسواء اختلط المصريون بالعرب أولم يختلطوا فإن الشعب المصرى الحالى يختلف عن العرب اختلاف (...) (كلمة لم اتمكن من قراءتها فى «البلاغ» لسوء حالة الصحيفة - المترجم) عن الآخر فالمصرى ليس عربياً فى شكله ولا فى عقليته ولا نظرته للأخلاق والحياة الاجتماعية ولا فى مزاجه وعاداته. والأمة المصرية لها شخصية قائمة بذاتها ترجع إلى بيئتها وتاريخها الطويل والذى يسبق تاريخ العرب بآلاف السنين. ووجود الأمة المصرية مستقل عن العرب وعن المسلمين وعن المسيحيين وعن العالم كله » (٤) وبالنسبة لعارف، فإن القبول المصرى بمقولة أن مصر جزء من العرب يعنى فقدان البلاد لذاتيتها المتفردة وتذويب شخصيتها القومية الخاصة فى بحر عربى غريب عليها. وباختصار، فإن مصر ذات سمات عربية لن تكون مصر، وإنما تشويه لمصر، وتزييف للجوهر الحقيقى للأمة والهوية، وخيانة لذاتيتها الجمعية المتفردة. أن «مصر العربية » هى حالة شاذة، على البلاد أن تنتزع نفسها منها لكى تصبح ذاتها المصرية الصرفة (٥).

كان التراث الفرعونى لمصر هو الذى قدم للمثقفين الوطنيين المصريين الدليل الحاسم على أن مصر لم تكن، ولا يمكن أن تكون، عربية. فهم يعتقدون بأن شخصية مصر القومية الحقيقية يجب أن تنطلق من « العصر الذهبى » لمصر، المتمثل فى المرحلة الفرعونية. إن مصر الثورية الجديدة، التى كانت تعيد اكتشاف تراثها المجيد وتستلهم نهضتها الحاضرة من ماضيها العريق، لا يمكن أن تكون عربية. ومصر ذات سمات عربية تعتبر تنكراً لتراثها المتفرد. ومن أجل بعث الحقائق والقيم المصرية الأصيلة فى العصر الحديث، فإن على مصر أن

تطهر نفسها من السمات العربية الغريبة، العالقة بها (٦).

وهكذا، يحذر «حافظ محمود» من المخاطر الكامنة فى اتصال مصر بالعرب وثقافتهم. وفى رده على القائلين بـ « أننا عرب لأننا نتكلم العربية » يقول : « الروح العربية لا وجود لها إلا فى جزيرة العرب » (٧). وهو يؤكد على أن مصر فى حاجة لأن تكون أمينة على تقاليدها وتراثها أكثر من أى تراث دخيل آخر :

« نحن جماعة نعرف أن البيت الذى نشأنا فيه نحن وآباؤنا - هو مصر من غير شك. فمحتوم علينا أن يتأثر مثلنا فى الحياة بتاريخ الفراعنة أكثر مما يتأثر بتاريخ العرب » (٨).

كان « حافظ محمود » على قناعة بأن مصر عربية السمات، تعنى إنكاراً لـ « عظمة التميز » والحط من شأنها، وخيانة « لعظمة أجدادها الفراعنة » (٩)، وهو يعلن أن « مجد العرب للعرب... مجد مصر للمصريين» (١٠). وتتجلى هذه المفاهيم الواسعة الانتشار، حول الرابطة الحيوية بين مصر القديمة والجديدة، فى أكثر صورها حماسة فى سلسلة مقالات «ناشد سيفين» ، التى كتبها فى ١٩٣٠، تحت عنوان « مصر فرعونية، لحماً ودماً » (١١). يقول « سيفين » أن هؤلاء الذين يُلبسون مصر ثوباً عربياً، يذنبون بتشويه حقيقة تاريخية قديمة، فمصر قد تشكلت ككيان قومى متميز قبل أن تتصل بأى من العناصر التى تشكل التراث العربى بآلاف السنين. ألا تقدم المعابد الفرعونية والآثار المتناثرة بطول وادى النيل وعرضه دليلاً « حياً » و «موضوعياً» على الطبيعة الفرعونية للشعب المصرى الذى يقطن الوادى؟(١٢) وفى تحريه عن التأثيرات المحتمة لتعريب مصر، لم ير « سيفين » سوى تداعيات سيئة:

« فى حال تعريب مصر... ماذا يكون موقفها أمام « توت عنخ أمن» وغيره من ملوك الفراعنة، الذين حكموا مصر وبنوا مدنها وشيدوا معابدها، فى وقت كانت الإنسانية مجموعة من البرابرة... ماذا يكون موقف مصر أمام كل هؤلاء إذا ما أصبحت عربية ؟ هل ستفخر بهم، أم ستصبح غريبة عنهم ؟ » (١٣).

وربما كان الاعتقاد المحدد بتعارض العروبة مع « عصر التجديد » الذى كانت تشهده مصر منذ ١٩١٩، يتساوى فى أهميته مع الإحساس باغتراب وزيف العروبة فى مصر، بالنسبة للمثقفين المصريين. فقد تجسدت نهضة مصر السياسية والثقافية والاجتماعية، آنذاك، فى العودة إلى الجذور الفرعونية الأصيلة، وما يترتب عليها من إحياء الروح المصرية الأصيلة. ولا يمكن للنهضة المصرية أن تشارك فى عودة الجذور العربية « الزائفة »، أو بتجديد الروح العربية « الدخيلة » فى مصر. فالعروبة، كتراث أجنبى وخارجى، لا دور لها فى الإحياء المصرى. والعروبة « المتردية » لا يمكن إلا أن تدفع مصر إلى « عهد الظلام » ما

قبل ١٩١٩ : إلى مصر المتدهورة الشائهة التى افتقدت الإحساس بالذاتية، والتى ساد التخلف مجتمعها وثقافتها (١٤).

ولم يكن المثقفون الوطنيون المصريون، فى فترة النهوض القومى تلك، يتخيلون أن مصر يمكنها أن تسعى إلى خلق هويتها القومية على أسس غير قومية. فتلك الأسس الغريبة على وادى النيل، تنفى بطبيعتها القومية المصرية وتحول دون تكوين شخصية قومية مصرية متميزة (١٥). وحسب ما يرى « ناشد سيفين » ، فليس هناك من سبيل لتكريس الكبرياء الوطنى المصرى، الطامح إلى الاستقلال، وعظمة النضال البطولى لسعد زغلول والحركة الوطنية المصرية، طالما ظل الادعاء بأن « مصر عربية » يتردد : « لن تجنى مصر أية فائدة من وراء الاستقلال، وستظل نهضتها بلا ثمار، طالما استمرت فى تبنى هوية قومية ليست من صنعها، وظلت تعتز بقومية غريبة عليها » (١٦).

وذهب البعض إلى أبعد من هذا. وحتى منذ اقتراب فترة ما بين الحربين من نهايتها، كان « صلاح الدين ذهنى » يرى أن مصادر إلهام الوعى القومى فى ثورة ١٩١٩، كانت مصرية وفرعونية صرفة، لا عربية. ويؤكد « ذهنى » على أن المصريين لو كانوا قد فكروا وتصرفوا، فى ثورة ١٩١٩، كعرب لما قام للثورة قائمة ولما بدأت النهضة : « عندما هبت مصر، بدأت أغانيها وأشعارها تتحدث عن « أبناء الفراعنة » أو « مصر، أم الأهرامات » ... من هنا، أصبحت أسماء «رمسيس» و « تحتمس » على كل لسان. لكن لو كان المصريون، آنذاك، قد أكدوا على أنهم « أبناء العرب » ، أو استعاضوا عن أسماء « رمسيس » و«تحتمس» بأسماء « خالد بن الوليد » أو« عمرو بن العاص » ، أو تغنوا بآثار وأطلال جزيرة العرب، فلم يكن من الممكن أن تكون هناك ثورة تحقق الاستقلال » (١٧).

هكذا، نفت الثورة الوطنية المصرية نفسها أية إمكانية لأن تكون مصر عربية. فالثورة، والنهضة الثقافية، كانتا انجازاً مصرياً صرفا. من هنا، كانت مهمة الأمة، آنذاك، هى التحرر من أية بقايا عروبية فى نظام حكمها، أو مجتمعها، أو ثقافتها.

منطلقات العداء المصري للعروبة

فى نضالهم ضد هذه العروبة المغايرة، رسم المثقفون ذوو التوجه المصرى صورة العرب بنفس الفرشاة التى استخدموها فى إبداع صورة مصر. نفس المصطلحات المرجعية التى استخدموها فى سعيهم لفهم الملامح التى تجعل من مصر مثالا، استخدمت فى تحليلهم المفصل للعروبة الشائهة. وكانت المفردات الأساسية فى تحليلاتهم : «الشخصية» و «العقلية». وتعنى

كلمة « العقلية » القدرات العقلية والسمات المميزة للجماعة القومية، أما «الشخصية » فتجمع بين المكونات الحسية والسمات المادية والعرقية للأمة. وكانت «الشخصية» ، بذلك، المفردة الأشمل. وكانت كلمتا «الشخصية» و «العقلية»، اللتان تتزاوجان أحياناً بكلمة «الروح» ، تعتبران مفتاح إدراك أنماط سلوك أى جماعة إنسانية.

كانت « الشخصية » و « العقلية » ، من عدة أوجه، تطويرا لـ « الوسط الاجتماعى» عند « محمد حسين هيكل » (بالرغم من أن « هيكل » ، بل وأستاذه « أحمد لطفى السيد»، نادراً ما يستخدم كلمة « شخصية »)، أو - بقدر ضئيل - لما يطلق عليه «هيبوليت تين» «العرق» . والمصطلحان، معاً، مرادف لـVolksgeist « روح الشعب » الهيجلية، أى جماع السمات المميزة القاصرة على مجموعة بعينها، والتى تميزها عن المجموعات الأخرى. كما تبنى المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، موقفاً يرى أن « شخصية » أى جماعة إنما تنشأ وتتطور فى وسط طبيعى محدد. وحيث أنها ليست سوى كائن من صنع وطنها، فإن مفتاح فهم «شخصية» أمة ما يكمن فى المعرفة الشاملة للسمات المادية والمناخية والجغرافية للبيئة التى تكونت فى إطارها. وبالنسبة للعرب، فإن المثقفين المصريين يرون وجود صلة وثيقة بين العرب والبيئة الجغرافية التى نشأوا فيها كشعب تاريخى. كما يؤكدون على أن فهم تشعب الصلة بين بيئة العرب و « شخصيتهم » القومية يكشف عن الهوة بين الأخيرة وبين الوسط و «الشخصية» المصريتين الفريدتين.

إن هذه الحتمية البيئية، المستمدة من « هيكل » و « تين » ، لم تكن المؤثر الفكرى الوحيد فى العداء المصرى للعروبة. فهناك أربعة مصادر إضافية ربما أسهمت فى إضفاء الشرعية على هذا المزاج الثقافى المعادى للعرب، فى مصر، فى مرحلة ما بين الحربين. أولها، وأكثرها وضوحاً، تأثير النظريات المعاصرة الخاصة بالجنس السامى والعقلية السامية فى أوساط المثقفين ذوى التوجه المصرى. فقد شكلت أفكار « أرنست رينان » (١٨٢٣ - ١٨٩٢) تياراً عريضاً فى مصر، فى أوائل القرن العشرين. وقد ترجمت إلى العربية مجموعة من مقالات « رينان » الفلسفية، تحتوى بعض معالجات للعرق، ونُشرت فى القاهرة، ١٩٢٠ (١٨). لكن ربما كانت أكثر أعمال « رينان » تأثيراً فى تنشئة تيارات التفكير المعادية للعرب فى العشرينيات، هو كتيبه الشهير « حول دور الشعوب السامية فى تاريخ الحضارة » (*) (١٨٦٢)، ودراسته الأكثر شمولاً « التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية » (**).

(*) De la Part des Peuples semitiques dans L'histoire de la Civilisation (1862).

(**) " Histoire general et system compare des Langues semetiques"

.(١٨٥٥)

المقولة الأساسية عند « رينان » ، فيما يخص الشعوب السامية، هى أن هذه الشعوب مصابة، أولاً، بدونية وتخلف لاشفاء منه، مقارنة بالشعوب الآرية الهندو - أوروبية، وثانياً، أن هذه الدونية وهذا التخلف ناجمان عن تصدعات متأصلة فى «الروح السامية» و«الشخصية السامية» (١٩). وتكمن تشوهات « الروح » و « الشخصية » عميقاً فى السمات السلوكية السلبية المتعددة، كما يراها « رينان » ، عند كافة الشعوب السامية : حسيّتهم وشهوانيهم المفرطة ؛ فظاظتهم وسوقيتهم ؛ ضيق أفقهم وافتقادهم للقدرة التنظيمية(٢٠). ويؤكد « رينان» على أن تخلف الساميين التاريخى، سياسياً وثقافياً، مقارنة بالأريين، يعود إلى تصدعات خلقية أساسية (٢١). كذلك، فإن الروح والشخصية السامية كانت مصابة دائماً بالتصدع لأنها تعكس بأمانة ميراث النشوه البيولوجى للجنس السامى ككل (٢٢). ومن نفس المنطلق يرى « رينان » أن الدونية السامية، باعتبارها حقيقة علمية موضوعية، مسئولة عن حقيقة التفوق والتقدم الآرى، وتؤكد على استمراريته(٢٣).

على المستوى الثقافى، كانت النظرة الذاتية الضيقة للساميين، ولقدرتهم على رؤية العالم من خلال أنفسهم هى - كما يرى « رينان » - مصدر منظورهم الأحادى للعالم. فقد نجحوا فى الإمساك بوحدته (ومن التوصل إلى التوحيد، الذى يعتبره « رينان » الإسهام الوحيد الذى قدموه للإنسانية)، لكنهم عجزوا تماماً عن فهم تنوعه وتعدده وتعقده (٢٤). فالقدرة على إدراك الزوايا المتعددة للوقائع، والرغبة فى اكتشاف تعقيداتها وتناقضاتها الداخلية - وهى أمور لصيقة بالشعوب الهندو - أوروبية - لا وجود لها عند الساميين، الذين يعانون، فى رأى « رينان » ، من « سذاجة قدرية » (٢٥). ومن هنا، الغياب التام للميثولوجيا، ومن القص، والفنون الجميلة، والأشعار العظيمة، فى الحضارة السامية (٢٦). ونلاحظ، بصفة خاصة، غياب أية صلة سامية بالفلسفة والعلم. وبنص كلمات « رينان » ، فإن « الروح السامية، بطبيعتها، ضد الفلسفة، وضد العلم » .

ويعتبر تصوير « رينان » للعرب بصفة خاصة، باعتبارهم مثالاً جوهرياً للشعب السامى، على درجة كبيرة من الأهمية. وقد التقط المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، الباحثون عن أساس فكرى لميولهم الخاصة المعادية للعرب، التقطوا بشغف تفسير « رينان » المعادى للعرب، والمتناثر فى كتاباته. هذا بالإضافة إلى أن « رينان » قد أشبع كبرياءهم. فنفس الفيلسوف الذى يدين بشكل « علمى » الساميين والعرب، باعتبارهم من درجة أدنى، يكيل المديح لمصر الفرعونية القديمة، التى يفصلها (مع بابل وآشور القديمة) عن المجموعة السامية. فهو يعلن أن مصر لم تكن سامية ولا هندية - أوروبية، ويؤكد أيضاً على أن

«مصر لعبت دوراً كبيراً فى تاريخ العالم» (٢٨). ومن الواضح أن المثقفين ذوى التوجه المصرى، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، لم يشاركوا « رينان » دوافعه لصياغة نظرياته المعادية للسامية وللعرب، قبل ذلك بعدة عقود . فقد كانت دوافعهم الوطنية المصرية، ورغبتهم فى خلق صورة جمعية مصرية متميزة وأصيلة، هى التى أثرت بلا شك فى تبنيهم لنظريات « رينان ». لكن مما لاشك فيه أن أفكار « رينان » قد أثرت فيهم، فقد قدمت آراءه المعادية للعرب بناء تحتياً « علمياً » للمثقفين أصحاب التوجه المصرى، ارتكزت عليه دعوتهم لتطهير الحياة المصرية من التراث الثقافى العربى. وربما كان المصدر الثانى - وهو عابر - فى التأثير على الأفكار المعادية للعرب عند المثقفين ذوى التوجه المصرى فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات نابعاً من التراث الإسلامى نفسه. ونقصد هنا الشعوبية، تلك الحركة الاحتجاجية المعادية للعرب، التى شهدتها الأوساط الثقافية والأدبية للموالى، خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين (٢٩). وقد نشأت الظاهرة الشعوبية كرد فعل للسيطرة والهيمنة العربية فى المجتمع الإسلامى الأول. وينكر المعبرون عنها حق العرب فى الهيمنة على الأمة، ويدعون إلى المساواة بين المسلمين من العرب ومن غير العرب، دون النظر للأصول العرقية. ويسخر الكتاب الشعوبيون من الإدعاءات العربية بفضائل الأصل والمحتد. وكانوا يرون البداثية العربية كنتيجة للأصول الصحراوية والبدوية للعرب، بل أنهم يقللون من شأن الإسهام العربى فى تطور الحضارة الإسلامية، مقارنة بإسهامات المسلمين من غير العرب، وبالذات الإيرانيين (٣٠).

تاريخياً، تمجد الشعوبية دول وامبراطوريات الشرق الأوسط القديمة، غير العربية، بهدف التقليل من الهيمنة العربية الأحدث، وهو أمر يشعرون معه بمزيد من الانسجام. وبشكل عام، فهم يطرون بشدة على منجزات الشعوب والأجناس غير العربية، مدعين أن العرب لم يسهموا فى التاريخ إلا بمحاكاة أسلافهم فى المنطقة (٣١). ويرى الشعوبيون أن فى الوقت الذى حققت فيه جميع هذه الشعوب القديمة مجداً تاريخياً، كان العرب لا يزالون فى حالة من البربرية البدائية (٣٢). وإذا ما انتقلنا من الماضى إلى الحاضر، فإن الشعوبيين يسخرون من جهل العرب وسذاجتهم، وفقرهم الثقافي، ويقدمون الشخصية والعقلية العربية فى صورة لا تختلف كثيراً عن تلك التى قدمها « رينان » ؛ صورة تفتقد النقاء والصقل، وتتسم بالسطحية والمظهرية (٣٣). إنه « العصر الجاهلى »، ذلك الذى يراه الشعوبيين أكثر الأشياء تعبيراً عن السمة الحقيقية للعرب، وأكثرها تجسيداً لضعف وتدنى العرب كجماعة(٣٤).

ومن الصعب أن نربط ربطا مباشراً بين أفكار الشعوبيين وأفكار المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية، الذين جاءوا بعدهم بألف عام. لكن مالا شك فيه أن مقولات هؤلاء المثقفين المعادية للعرب، فى فترة ما بين الحربين، قد تشبعت بأفكار شبيهة بأفكار الشعوبية الأولى. وكما سنرى بعد قليل، فقد أسفرت مقولات الفقر الثقافى العربى، وعقم التراث العربى،

والبدائية المتأصلة فى الشخصية والعقلية العربية، عن تضخيم حجم ممثلى «الشعوبيين الجدد» المصريين، فى سنوات ما بين الحربين.

ويجىء المؤثر الأدبى الثالث على العداء المصرى للعروبة، وياللغرابة، من كتابات أكثر المؤرخين العرب صيتاً. فمقدمة « ابن خلدون » كانت معروفة على نطاق واسع بين المثقفين المصريين، أوائل القرن العشرين، وقد استطاع المثقفون المصريون ذو الميول المعادية للعرب أن يستخرجوا منها أدلة قوية (وربما أكثرها إغراء على الإطلاق، لأنها تأتى من حكم «عربى») تدعم عداءهم للعرب. كانوا، بطبيعة الحال، انتقائيين فى استغلالهم لابن خلدون. فهم، من ناحية، يتجاهلون عن عمد الفضائل ومواطن القوة التى كان « ابن خلدون » يرى أنها من طبائع « البداوة » العربية : الهمة، الإقدام، البطولة، الإحساس المتبادل بالمسئولية والعصبية، التى يُرجع إليها « ابن خلدون » الانتصار التاريخى للعرب (٣٥). وقد اقتنصوا مقولتين أخريين من مقولات « ابن خلدون » ، تتلاءمان أكثر من غيرهما مع ميولهم المعادية للعرب. الأولى نفاذ بصيرته المنهجية، بمعنى أنه لكى نفهم تاريخ أى جماعة، فإن علينا أن ندرس الظروف البيئية والمادية والمناخية والجغرافية والاجتماعية التى نشأت فيها الجماعة(٣٦). ومن الواضح أن هذا المنظور قد تلاقى مع التأثر الموازى للحتمية النابعة من الفكر الأوروبى الحديث، وهو تأثير يعزل مصر ضمنياً عن بقية العالم العربى. أما المفهوم الثانى عند « ابن خلدون » ، والذى دعم العداء للعروبة عند أصحاب التوجه المصرى ، فهو تأكيده على التفوق الثقافى للعمران أو الحضارة على نمط الحياة القبلية. وعلى الرغم من أن الصحراء غالباً ما أحاطت بالحضارة المدينية وكثيراً ما غذَّتها، إلا أن حالة الحياة الأكثر تقدماً تظل الموطن الطبيعى للنقاء الثقافى، والعلم، والفلسفة (٣٧). وهكذا كان أقدم الباحثين الاجتماعيين العرب هو الذى غذّى الميول المصرية لرؤية مصر ككيان متميز عن العرب ومتفوق عليهم.

وكان المصدر الأخير للتأثير فى العداء المصرى للعروبة، مصرياً صرفا، ونعنى الصورة السلبية التقليدية التى يحتفظ بها المصريون المستقرون عن العرب الرُحَّل، الذين يسكنون الصحارى المحيطة بوادى النيل. ولم تحظ هذه الصورة، بمختلف ظلالها بعد باهتمام الباحثين المحدثين. لكن هناك ما يكفى من الدلائل على وجودها، بما يسمح باعتبارها إحدى القوى فى عداء المثقفين أصحاب العقيدة المصرية للعروبة. فالبدوى يبدو، فى العقل الشعبى للمصريين فى المدينة والريف، نموذجاً نمطياً للبدائى الجاهل المتوحش الذى يعيش من قهر الفلاحين واستغلال الحضارة الزراعية المستقرة (٣٨). والصورة تعكس صراعاً لا ينتهى بين البربرية والحضارة. ولربما كان الأهم، فيما يتعلق بهذه النمطية، هو الميل غير الواعى ، إلى حد كبير، للمساواة بين عرب الصحراء الرحل وبين العرب ككل، وهى مطابقة جعلت المصريين، مع نهاية الثلاثينيات، يستخدمون كلمة «عرب» بمعنى «البدوى غير المتحضر»(٣٩). فكان نمط

العربى/ البدوى ، سلاحاً فعالاً بيد المثقفين المصريين المعادين ضد كل ما هو عربى. وبتوضيحهم للصورة الكامنة، مدّوا السمات السلبية التى تنطبق على بدو مصر لتشمل كل العرب وكل ما هو عربى.. « العقلية » العربية، و « الشخصية » العربية، والحضارة والثقافة العربية، والتراث العربى. وهكذا، أصبح قطاع، غير هام إلى حد كبير، من الجماعة العربية ممثلا للكل، بما ترتب عليه من تبسيط شديد، من جانب العقيدة المصرية، لتنوع وثراء الكل.

طبيعة العقلية العربية والشخصية العربية

لم يكن الاندفاع نحو الأصالة المصرية هو السبب الوحيد الذى قدمه المثقفون من ذوى التوجه المصرى كأساس لمطالبتهم بالقطيعة التامة مع العرب والعروبة. فالعرب لا يمثلون شيئاً غريباً على مصر فحسب، وإنما يتسمون كذلك بسمات قومية سلبية وغير مرغوب فيها، أضرت بمصر فى الماضى وسوف تستمر فى الإضرار بها فى المستقبل. من هنا، فإن فصل مصر عن ما هو عربى لم يكن الهدف منه هو مجرد التمييز بين الأجنبى والأصيل، وإنما هو، بالإضافة إلى ذلك، فصل للسيىء عن الحسن.

ما هى الأسباب الكامنة وراء النقائص الخلقية لـ« الشخصية » العربية ؟

كان المثقفون أصحاب العقيدة المصرية على قناعة بأن التخلف العربى مرده، بالأساس، الوسط الطبيعى الذى تشكلت فيه الجماعة العربية، أى البيئة الجغرافية والمناخية التى شكلت العرب كشعب. والمقصود بهذا الوسط بالطبع، هو شبه الجزيرة العربية. فمن حيث كان لوادى النيل الخصيب أثره الإيجابى والمفيد على الشخصية والعقلية المصريتين، فمن المؤكد أن شبه الجزيرة العربية المقفرة الجرداء كانت مصدراً لكل نقيصة فى العقل العربى والشخصية العربية. ومن منظور العقيدة المصرية، فإن من المستحيل على العرب أن ينفصلوا عن جذورهم الممتدة فى شبه الجزيرة. فنمط الحياة البدوية للعرب، بعاداته ومعاييره الخاصة، باسم الشخصية القومية العربية بصورة يتعذر محوها (٤٠). وبتأكيدهم على العلاقة الحتمية، التى لا مفر منها، بين البيئة والسمات الإنسانية، ينزع المثقفون ذوو التوجه المصرى إلى رؤية كل العرب، فى الماضى والحاضر، من منظور المجتمع العربى الجاهلى، ما قبل الإسلامى. ويقف المجتمع العربى الأول، فى حالته البدوية وغير المتحضرة، فى قلب الصورة السلبية للعرب، عند أصحاب العقيدة المصرية (٤١).

ومن الواضح أن هذا الرد الحتمى لكل ما هو « عربى » جوهرياً إلى العادات والتقاليد التى تميز المرحلة الأولى من التاريخ العربى إنما كان الهدف منه تحقيق مصلحة قومية مصرية.

فتصوير العرب كجماعة بدائية ورد ذلك إلى أصولهم البدوية، إنما يؤكد على التناقض بين حضارتهم وعقلهم، وبين الحضارة المتقدمة للمصريين، التى تضرب بجذورها فى الوسط المستقر لوادى النيل. إن المثقفين الوطنيين ذوى التوجه المصرى يتناقضون مع القيم الملازمة لأصول شبه الجزيرة للعرب كشعب ؛ فالتأثيرات البيئية نفسها التى كان يرى فيها « عبد الرحمن الكواكبى » وغيره من المنظِّرين العرب القوميين، الجوهر الإيجابى للعروبة - مصدر النقاء والحيوية والقوة العربية - رأى المثقفون ذوو التوجه المصرى فيها مصدراً لكل نقيصة واعوجاج فى العرب وحضارتهم (٤٢).

الحضارة العربية والشخصية العربية هما نتاج للبيداء. فالقفار المترامية للبرية الموحشة، والفراغ المخيف، وندرة مصادر الغذاء والماء وضرورة الترحال الدائم سعياً وراء الرزق، والقلق المتأصل تجاه توفير خبز الغد، وفقدان الإحساس بالبقاء والاستقرار، كل ذلك يشكل السمات الأساسية التى تفرزها البيئة الطبيعية العربية. و « العرب » ، كما يؤكد «توفيق الحكيم» فى تحليله لبيئتهم المحلية، «نشأت فى فقر لم تعرفه أمة غيرها ، صحراء قفراء، قليل من الماء يثير الحرب والدماء، جهاد وكفاح لا ينقطعان فى سبيل العيش والحياة»(٤٣).

ويقدم «محمد حسين هيكل» الوسط الطبيعى العربى من منظور شبيه بمنظور «الحكيم». فالعرب تكونوا كأمة وسط الفيافى القاحلة لشبه الجزيرة العربية خلال العصر الجاهلى، وقفار البادية هذه هى التى شكلت شخصيتهم وعقليتهم (٤٤). فموطنهم « بادية» « قاحلة » ، منعزلة عن كافة المراكز الحضارية الكبرى التى شهدها العالم، فى العصور القديمة والوسطى (٤٥). وفوق ذلك، فإن نمط الحياة العربية كان يقوم على حالة متصلة من عدم الاستقرار، والترحال الدائم فى هذه البادية اللانهائية. وقد حال هذا الوجود المرتحل بينهم وبين الإلتئام فى جماعات أكبر، وإقامة مراكز استقرار ذات قيمة، أو إرساء قواعد مجتمع متين فى إطار مستقر (٤٦). ويؤكد « هيكل » كذلك على أن هذه الحال « ماتزال فى جزيرة العرب إلى يومنا الحاضر » .

إنها بيئة جزيرة العرب التى حالت دون قيام « حضارة ثابتة القواعد ». (٤٨) وهنا يرجِّع «هيكل» صدى «ابن خلدون» ، فـ« الحضارة ثمرة من ثمرات الاجتماع فى الحضر » (٤٩).

ولكن، على عكس « ابن خلدون » ، لا يرى « هيكل » استمرارية العلاقة بين حياة البداوة وجود الاستقرار المدينى [الحضر]. فهو لا يرى شيئاً مشتركا بين نمط الحياة البدوية والحضارة المستقرة. فالبداوة مضادة، بطبيعتها، للحضارة ولا يمكن أن تكون احتياطياً أو مصدراً لإثراء الحضارة الإنسانية المتقدمة (٥٠). والبدو، بفقرهم المادى الدائم، ليس بمقدورهم تحقيق تراكم الثروة اللازم لإقامة حضارة حقيقية، وهكذا حكم عليهم بأن يظلوا،

دوماً، بلا حضارة (٥١).

وكان « توفيق الحكيم » كذلك على قناعة بأن ماضيهم البدوى قد طبع الشخصية القومية العربية. فنظرة البداوة وقيمها محفورة عميقافي العقلية العربية، وتعوق العرب عن إقامة حضارة متميزة من صنعهم. ويؤكد، بصورة تذكر برينان وابن خلدون، أن الافتقاد إلى البيئة المستقرة، وما يترتب عليها من غياب حياة ثقافية متطورة، هى أبرز السمات الجمعية للعرب، والتى تجعل نظرتهم للحياة متناقضة تماماً مع المفهوم الاستقرارى لـ «الالتصاق الشديد» بالأرض الذى يميز المصريين (٥٢). وهو يؤكد على أن :

«كل شيء قد يحسنونه [يقصد العرب] إلا عاطفة الاستقرار. وكيف يعرفون الاستقرار وليس لهم أرض ولا ماض ولا عمران ! [نفس الكلمة التى استخدمها «ابن خلدون»] دولة أنشأتها الظروف ولم تنشئها الأرض. وحيث لا أرض فلا استقرار، وحيث لا استقرار فلا تأمل، وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيال واسع ولا تفكير عميق ولا إحساس بالبناء» (٥٣).

ومن منظور سماتها المحددة، فإن « الشخصية » العربية، كما يقدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، تتسم بـ « بساطة » متأصلة (٥٤). وكثيراً ما قدموا شخصية وعقلية العرب فى صورة البدوى، إنسان الصحراء.. قوى البنية، بدائى، فظ، ميّال للملذات والشهوات الجسدية، يتطلع إلى مغريات العالم المتمدين ما وراء الصحراء. وتعد الصورة التى قدمها « توفيق الحكيم » ، فى ١٩٣٣، من أقسى الصور التى قدمت لهذا النمط. فالعرب عنده، دائماً يحلمون بحياة «اللذة والترف» التى تعيشها المجتمعات المتمدنة المستقرة (٥٥). وهم بذلك يركزون كثيراً على المادى والشهوانى وحده، فالعرب « أمة بأسرها حلمت بلذة الحياة ولذة الشبع... وكل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة » (٥٦). وحيث أنهم لم ينشأوا ويشبّوا فى مجتمع متحضر، فليس بمقدور العرب أن يتبنوا قيمه أو يتشربوا ثراءه إلا بأكثر الطرق سطحية. وعندما يتصل العرب بمجتمع متحضر، فإن جل ما يهم هو «لذة سريعة منهومة » فحسب (٥٧). وبالرغم من أنهم قد قهروا العديد من المجتمعات المتقدمة واتصلوا بحضارات عظيمة، فإن كل ما فعلوه هو أنهم « اختطفوا من أطايبها اختطافاً ركضاً على ظهور الجياد » (٥٨). فالطبيعة البدوية تضرب بجذورها عميقاً داخل العرب، ولا تسمح لهم إلا باستيعاب الطبقات الخارجية السطحية والهامشية للحضارات التى اجتاحوها.

وهناك تصدعات أساسية أخرى ، من منظور المثقفين ذوى التوجه المصرى، تعانى منها العقلية العربية، تتمثل فى افتقادها للواقعية وميلها للأوهام. فالخيال العربى غير ناضج وغير خلاّق، على عكس خيال المصريين، الذى يعد مصدراً للبنائية الثقافية والإنتاجية الفنية. بل هو خيال قفر، بدائى، خيال من حس وغرائز. والخيال العربى نتاج للهروب الدائم من

الحقائق القاسية الجافة التى نشأوا فيها، وهم يجعلون كل شيء مثالياً، لكنه دائماً بعيد المنال. إنه خيال شائه لا يخلف، فى محاولته الفاشلة لتعويض ما يفتقده العالم الحقيقى، سوى السراب. فالمثقفون العرب يخدعون أنفسهم بأسفار إلى ما هو غير حقيقى، ومستحيل. ووجود ووظيفة هذا العالم الوهمى لا يمكن فهمهما، حسبما يرى المثقفون ذوو التوجه المصرى، إلا من خلال سطوة الفقر، الذى يصوغ العرب. وهكذا، فإن الحرمان المادى الشديد للعرب، وترحالهم اللانهائى وانعزالهم داخل الصحراء، هو الذى « جعل من العربى إنساناً خيالياً لا يعرف من دقائق حياة الوجود إلا قليلاً » (٦٠).

وبالنسبة للمثقفين الوطنيين من أصحاب العقيدة المصرية، فإن الملمح الأساسى للعقل العربى يتمثل فى دونيته، مقارنة بالعقل الآرى. وقد كان « عباس محمود العقاد » مأخوذاً بالنظريات العرقية للفلاسفة وعلماء الاجتماع الأوروبيين، وبنظريات « ارنست رينان » بصفة خاصة (٦١). فهو يرى أن هناك فرق بين الساميين المتخلفين الأدنى وبين الأريين المتقدمين والمتفوقين، ويقر بوجود هوة هائلة تفصل بين عمليات التفكير وأنماط التعبير السامية والآرية. وهو لا يرى أية إمكانية لسد تلك الهوة بين « العقلية السامية » و « العقلية الآرية » (٦٢). فالبيئة الطبيعية الى شكلت الشخصية العربية، وكذلك اللغة والتاريخ، نابعة من تلك الخلفية التى « اجتمعت لتخلق من العرب أمة بلاخيال » (٦٣). وفى هذا الصدد، يسلّم « طه حسين » ، الذى لم يكن من المشاركين فى تشويه سمعة العرب، كذلك، بما يسميه «بنظرية المستشرقين» التى تضع فروقاً جوهرية بين « العقل السامى » و «العقل الآرى» (٦٤). فبينما يتسم الأول، كما نراه مجسداً فى العرب، ب « السطحية » ، يرضى بالتجليات الخارجية وحدها، فإن الأخير، كما نرى تجسيده فى الفرنسيين بصفة خاصة، «ينفذ دوماً إلى جوهر الموضوع» . (٦٥) وهناك مشايع مصرى آخر، من المتحمسين لأفكار «رينان»، وكذلك لرؤيته الطبيعية – العرقية للعرب، هو « محمد غلاب » . ويرى « غلاب » أن « الحضارة العربية – السامية » أدنى، بلاشك، من « الحضارة الهندية – الألمانية » . والعرب، عند «غلاب » ، يتسمون ب«ضيق الأفق » و « الافتقار إلى الخيال » ويتميزون بـ « عمليات التفكير البدائية » ، وكذلك ب«عقلية متدنية » (٦٦).

وقد توصل المثقفون أصحاب العقيده المصرية إلى ملمح سلبى آخر فى الشخصية الجمعية للعرب، ذات التكوين البدوى، هو غياب الإحساس بالزمن التاريخى والأهمية التاريخية. فقد شاع الحديث عن افتقاد العرب للوعى التاريخى . فهم جماعة من البدو الرحل فى الزمن، لا إحساس عندهم بالصلة بين بالعهود المتميزة، ذات الأحداث الخاصة، أو الإنجازات التاريخية المشتركة. وإسهامهم فى التراث التاريخى الإنسانى، سواء من حيث الآثار المادية الرائعة أو الإنجازات الروحية البارزة، غير ذى قيمة. وحسب استعارة « توفيق الحكيم »

المدهشة، فإن « موضع الحضارة العربية من « سانفونية » البشر كموضع الـ «سكيرتزو» من سانفونية بيتهوفن : نغم سريع مفرح لذيذ !!» (٦٧)

ويركز « محمد حسين هيكل »، فى انتقاده للفقر التاريخى للعرب، بصفة خاصة، على فترة ما قبل الإسلام فى التاريخ العربى. فبعد ما قدمته مصر واليونان وروما والأمم التاريخية الأخرى من حضارات عظيمة، لم يسهم العرب القدامى بأى تقدم تاريخى حقيقى. والعصر الجاهلى شاهد على شجاعة وجلد العرب كشعب؛ « أما الحضارة ومظاهرها من علوم وفنون... فلا يحدثنا تاريخ العرب قبل الإسلام عن شىء منه » (٦٨). بل وحتى بعد ظهور الإسلام، ظل عرب شبه الجزيرة العربية يفتقدون الوعى التاريخى (٦٩). ويرى « هيكل » فى التحليل الأخير أن البداوة لا يمكن أن توفر أرضية لظهور وعى تاريخى ؛ فهذا الأخير رهن بمجتمع متحضر. وإهمال أمة العرب للتاريخ « نابع » ، عند «هيكل » ، « من نمط حياتها البدوى الذى هو أساس وجودها » (٧٠).

على أن غياب الدراية التاريخية بين العرب لا يعنى أن العرب يهملون ماضيهم. بل أن العكس هو الصحيح، فأهم سمات الإطار العقلى العربي لتجاهل التاريخ هو التركيز على عصر معين من الماضى وتمجيده، أى عصر المسلمين المؤسسين، أو السلف. فعهد النبى محمد (ص) والمسلمين الأوائل هو موضع اهتمام العرب على سبيل الحصر، ويمثل كل ماله أهميته فى تاريخهم. (٧١) وهكذا، لا يشكل التاريخ بالنسبة للعرب عملية ديناميكية، فمفهوم العرب للتاريخ مفهوم متحجر وبؤرة قاصرة على فترة قصيرة حققوا الازدهار خلالها، ولم تنته بعد. وقد أسفر ميل العرب لعبادة هذه القطعة المتميزة من الماضى ، وتقديسها، ومحاولة الحفاظ عليها كنبراس، أسفر عن تاريخ مسدود ومغلق. وعقلية العرب المتجاهلة للتاريخ تنبذ فكرة الجدل بين الماضى من ناحية، والحاضر والمستقبل من ناحية أخرى. فتاريخهم هو مونولوج ينتمى إلى الماضى، الماضى وحده. والماضى، عندهم، كيان ساكن وراكد.. مثال متجمد، وعلى الحاضر والمستقبل أن يخضعا له، ويؤلهانه، ويحذوان حذوه، ويخلدانه (٧٢).

ويرى المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى هذا الفهم العربى الاستاتيكى للتاريخ، موقفاً رجعياً. فهو فهم يخنق التاريخ بتحنيطه فى إطار ميت من عبادة بكماء للماضى. وبدلا من العيش فى الحاضر وعيونهم على المستقبل، يعيش العرب فى متحف وهمى من صور متحجرة من ماضيهم، وهو، فى إيمانهم بخلوده، محض عبث مقيم (٧٣). ويحلل بعض المثقفين المصريين تركيز العرب على السلف بطريقة تذكّر بمفهوم « نيتشة » عن « التاريخ الأثرى » (٧٤). وهم يدّعون بأن الإحساس العربى بالتاريخ لا يرى إحداث التقدم فى الحاضر

من خلال فهم الماضى كهدف من أهدافه. بل أن هذا الإحساس يميل إلى تحنيط وتكفين الحاضر فى صورة الماضى. وأن هذا النهج العربى، بدلا من تسخير الماضى واستغلاله لصالح الحاضر، يدفن الحاضر فى تابوت الماضى (٧٥). إنه يخلد الماضى ولا يجدده. خلاصة القول أن المفهوم التاريخى « الأثرى » يسمح للأموات بتوجيه شئون الأحياء ؛ وهو بذلك يخنق الحياة والتغيير (٧٦).

وربما كانت كتابات « سلامة موسى » فى العشرينيات أكثر التحليلات شمولاً للعقلية العربية الآثارية والمستهجنة للتاريخ (٧٧). وهو يرى أن العرب عندما يدرسون تاريخهم فليس ذلك بدافع من رغبتهم القوية فى فهمه فهماً عميقاً ؛ وإنما هدفهم الوحيد هو تعزيز «افتخارهم القومى عن طريق تمجيد السلف الصالح » (٧٨). وبالنسبة للعرب، فإن دراسة الماضى ليست وسيلة لخلق حاضر ومستقبل أفضل ؛ بل أن الحاضر والمستقبل ينظر إليهما باعتبارهما مجرد امتداد واستمرار للماضى. ويشعر « موسى » بأن رؤية كهذه للتاريخ بمثابة طريق مسدود، لأنها قائمة على فهم متصدع لمجرى التطور الإنسانى ، ولا يمكن أن تؤدى إلى إثراء الحاضر ولا المستقبل بحال من الأحوال (٧٩).

وقد وجد « سلامة موسى » فى علم النفس الحديث تفسيراً للدافع الداخلى الكامن وراء إحساس العرب المتحجر والمعادى للتاريخ. فهو يرى أن العرب يحاولون « الهرب » من حاضرهم المقبض عن طريق إدمان عهد السلف، المفترض أنه أكثر كما لا ، واستبدال واقع العالم الحديث، المتغير دوماً ، والذى لم تتكيف معه العقلية العربية بحكم طبيعتها ، بال« الملجأ الحصين » للماضى الأكثر كمالا ومجداً. (٨٠) ويرى « موسى » فى هجرة العرب للعالم المعاصر أعراض لاضطراب عقلى Psychosis جماعى، ولطفولية تعانى منها الشخصية العربية. وهو يطلق عليها تعبيره اللاذع : « مركَّب التاريخ » و « مركَّب السلف » (٨١). وبالنسبة لموسى ، فإن هذا الانسحاب إلى ماض وهمى لا يمكن أن يعود ؛ ماض لا يتفق مع الحداثة والتقدم. وهو يرى فى إعطاء « العرب » ل« السلف حرمة تشبه العبادة » أمر غير مثمر، يقود إلى طغيان الماضى على الحاضر (٨٢). ويشارك «عباس محمود العقاد» «سلامة موسى » نظرته الانتقادية للعرب فى تركيزهم على القديم والأثرى. فعبادة العرب ل «الأموات وتفضيلهم على الأحياء» تبدو بالنسبة للعقاد كذلك ظاهرة ملزمة وطقس يسعيان إلى التأكيد الذاتى عليه والتقدير الذاتى له بشكل جماعى (٨٣). وشأن « موسى »، يرد «العقاد» هذه السمة العربية إلى الوسط البدوى الذى تشكلت فى إطاره الشخصية العربية وحملت قيمه، ف« العرب يتمسكون بالأموات بشدة، ويفضلون الأموات على الأحياء لأنهم كانوا، ببساطة، قبائل بدوية، مما يجعلهم يميلون إلى تبجيل الأسلاف ويؤكدون على العشائرية» (٨٤).

إن هذه العقلية العربية المعادية للتاريخ تتناقض تماماً مع تيارات الإحياء والتقدم التى اكتسحت المجتمع المصرى فى العشرينيات. وكانت الحاجة الملحة الواضحة بالنسبة للمصريين هى ضرورة التخلص من أى أثر من بقايا العقلية الدخيلة والرجعية. من هنا كانت دعوة «سلامة موسى» المصريين إلى التخلص من العقلية العربية الى تعوق نهضتهم وتطورهم. فالعقلية العربية والشخصية العربية معاديتين، ببساطة، لكل ما هو حقيقى ويحقق صالح مصر، ولأن « مهمتنا الآن قطع الصلة مع الماضى العربى ورسم مجرى جديد للمستقبل، لأن روح هذا الماضى تتعارض مع انسجام روحناً.. ينبغى أن نستيقظ بالانفصال عن السلف. نحن نسعى من أجل الحياة. وتشتعل روحناً بعاطفة نبيلة للتقدم وبرغبة جياشة للمجد»(٨٥) وبلغة مشابهة، يميز « العقاد » بين العقلية العربية بعناصرها الأثرية، وبين النظرة المستقبلية التقدمية لمصر القرن العشرين، ويدعو أبناء بلده إلى « وضع حد ل[الانشغال ب] قروننا العربية الماضية، وإلا سنختنق نحن أنفسنا بغبار تلك القرون » (٨٦).

ونجد كل من تشكيلة السمات السلبية التى تعانى منها العقلية العربية، والتناقض الأساسى بينها وبين الشخصية المصرية المتفوقة فى « عودة الروح » لتوفيق الحكيم. فالرواية تخلق سلسلة من التناقضات بين ما هو مصرى أصيل وبين ما هو لصيق بالعرب. واللغة، بالطبع، رمزية استعارية.. فلاح مصرى يمثل مصر القديمة المتحضرة، وعربى بدوى يقدم تجسيداً للأمة العربية البدائية، عديمة الجذور. على أن الصراع بين ابن البادية وابن الأرض ينتهى بصدام نهائى بين العربى العنيد و « الشخصيات » الوطنية المصرية.

عندما يصل بطل الرواية « محسن » ، مع أبويه، فى زيارة قصيرة لمزرعتهم القريبة من دمنهور، يبتهج مرة أخرى للقاء الفلاحين الذين يفلحون أراضى العائلة. ويعجب «محسن» بشدة بأولئك الفلاحين « البسطاء » . وينسجم مع نمط حياتهم الريفى، وطرائقهم فى التعبير واستبشارهم الجذل بالحياة، وكان يحسدهم على تمسكهم بالأرض وحبهم لها (٨٧). ولكن هناك أيضاً جانباً مظلماً فى حياة الريف المصرى ، لا يتمثل فى الفلاحين ولكن فى شخصية عربية. فمحسن، سرعان ما يكتشف الصراعات المستمرة بين الفلاحين والخفراء «العرب » (*)، الذين يحصلون على قوتهم من حماية المزرعة وأراضيها من اللصوص. وفى مواجهة مع الحارس العربى « عبد العاطى » يقدم الأخير فى أسوأ صورة ممكنة. فبسبب خلاف عائلى، نرى « عبد العاطى » يسب الفلاح الشاب « عرجاوى » ويوبخه، بل ويهدد بقتله من منطلق أن « الشرف العربى » قد أهين (٨٨). ويقدم لنا تحرى « محسن » حول

(*) في جميع استشهادات المؤلف من «عودة الروح»، يستبدل كلمتي «بدو» و«بدوي» ب«عرب» و«عربي» (المترجم).

التعقيدات الأوسع لهذا النزاع المحلى صورة للاستعلاء، والازدراء، التى يرى « الحكيم » أنها تسم موقف العرب من المصريين :

محسن : بقا البدوى أحسن من الفلاح يا عبد العاطى ؟

عبد العاطى : كيف يا بيه ! البدوى مثل الفلاح ؟؟!

محسن : أيه الفرق بين الاثنين ؟

عبد العاطى : كيف يابيه ؟ البدوى أصيل

محسن :: والفلاح مش أصيل ؟

عبد العاطى : الفلاح عبد بن عبد. احنا بدو ما نرضى الضيم (٨٩) (*)

وفى تعليقه على هذا الحادث المؤسف، كانت المقابلة التى عقدها « محسن » بين الفلاح المصرى والبدوى العربى لصالح الأول. فالفلاح يتميز بـ « الطيبة والهدوء وحبه للسلام [التى هى] عنوان المدنية والاستقرار » ، بينما العربى لا يزال « على الوحشية وحب الحرب والثأر والدم. بقايا الحياة الأولى الهمجية » (٩٠) وبينما يعيش المصرى المسالم « حياة مدنية اجتماعية »، فإن العربى لا يزال يعيش «حياة وحشية برية جبلية » (٩١). والأهم من ذلك هو فهم « محسن » للشرف والنبل، فالسمات الحضارية للمصرى، من حب للهدوء والسلام « كرم أصل لا عبودية ولا خسة عبد ابن عبد » (٩٢). ويجد إيمان « محسن » بتفوق الفلاح المصرى على البدوى العربى أقوى تعبير عنه فى أفكاره الختامية حول العرب والفلاحين : « الفلاح أحسن من البدوى . وأكرم من البدوى. وأطيب من البدوى » (٩٣).

وربما كانت الصورة القاسية للعربى، التى نراها فى « عودة الروح » ، نابعة، فى جانب منها، من صورة الفلاحين التقليدية السلبية للبدو العرب القاطنين حواف النيل. لكن الأمر لا يتوقف عند ذلك. فالحكيم يرى أن مهمة المثقف هى إعادة تنظيم هذه الصورة الكامنة والمهملة وتحويلها إلى مفهوم عام حى . إن مهمته هى تعليم المصريين من هم ومن ليسوا هم، وكذلك تنويرهم بإمكانياتهم المصرية الكامنة وكيفية تجسيدها. وهذا ما يفسر أنه حتى «محسن» كان مضطراً، عند نقطة ما، أن يصرح بأن الفلاحين، مقارنة بالعربى كما صور فى الرواية، ينقصهم الإدراك الصحيح لجذورهم ونبلهم. فبينما يرث العرب معرفة بـ « أصولهم » ونسلهم من جيل إلى جيل، فإن الفلاحين المصريين فى حاجة لإدراك نفس الشىء(٩٤). والصورة الريفية الكامنة، عند « الحكيم » ، ليست إلا نقطة انطلاق لخلق صورة مصرية للذات أكثر وعياً بذاتها.

العرب والإسلام

لم تكن الصورة السلبية عن العرب، التى سادت أوساط المثقفين الوطنيين المصريين، بعد ١٩١٩، خالية من مواضع إشكالية. وربما كانت أكبر تلك الإشكاليات هى علاقة العربى بالإسلام. فإذا كانت الشخصية القومية العربية بهذه الهمجية وبعيدة عن الحياة المتحضرة، فكيف خرج من بين العرب النبى محمد (ص)، والدين الإسلامى، وواحدة من أكثر الحضارات تأثيراً فى الإنسانية ؟

وقد مال المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، الذين حاولوا معالجة مسألة علاقة العرب بالإسلام، بشكل مباشر، إلى تأسيس جدلهم على خليط من مقولات شعوبية ومنهج شبه عرقى شبيه بمنهج « رينان » . ففى الوقت الذى لا ينكرون فيه أن العرب قد قدموا الإسلام وأنهم الذين نشروا رسالته فى العالم، إلا أنهم يرون أن إسهام العرب فى كل ما هو متحضر وذو قيمة فى الإسلام التاريخى كان متواضعاً ومحدوداً وجديراً بالإهمال. كان نهجهم يقوم على التأكيد على السرعة التى حلت بها شعوب أخرى محل العرب داخل الجماعة الإسلامية، وما قدمته هذه الشعوب من إنجازات عظيمة للحضارة الإسلامية.

لقد حفلت كتابات « إسماعيل مظهر » بأصداء المقولات الشعوبية. وهو يرى أن تعبير « الحضارة العربية » غير مقبول تماماً ؛ وإن التعبير الصحيح الوحيد هو « الحضارة الإسلامية »، والتى « ليس فيها من العربية إلا اللغة وحدها » (٩٥). وعلى الرغم من أنه قد خفَّف من موقفه فيما بعد، بتصريحه بأن هناك بعض ظواهر إسلامية « تصطبغ بالعروبة »، إلا أنه حاول أن يحصر ذلك فى أضيق نطاق ممكن، بقصر الإسهام العربى فى التطور الإسلامى على « القرآن، وتشريع الأحوال الشخصية، وتنظيم الشعائر الدينية بين الإنسان وربه ».(٩٦) وكل مظاهر ومؤسسات الحضارة الإسلامية الأخرى هى من وضع السوريين والمصريين والعراقيين والفرس واليونانيين والبيزنطيين. ويقتصر إسهام العرب فى ازدهار الحضارة الإسلامية على المرحلة الإعدادية وحدها : التوحيد السياسى لكل تلك المواريث الحضارية « العظيمة » فى وحدة واحدة، وخلق، من ثم، الظروف اللازمة لاندماجها النهائى فى تركيبة واحدة (٩٧).

ويجىء أكثر النصوص تعبيراً عن هذا المنهج بقلم « محمد حسين هيكل » . ففى مقال حول « العرب والحضارة الإسلامية » (٩٨)، كتبه فى ١٩٢٥، يحاول « هيكل » تقديم إجابة عن السؤال العام حول الدور العربى فى إنجاز الحضارة الإسلامية. وهو يرى أنه فى بداية التاريخ الإسلامى « خرج العرب المسلمون من شبه الجزيرة ولا حضارة لهم » (٩٩). وكان الفاتحون الأوائل هم الذين حققوا اتصال العرب البدو بالحضارة المستقرة وبفنونها وعلومها،

و«تلك شئون ليس لشبه الجزيرة بها عهد» (١٠٠). وأهم ما يؤكد عليه هيكل هو هامشية وقصر عمر التأثير العربى على المجتمعات المتحضرة التى فتحوها. وانطلاقاً من النزوع الشهوانى الذى يعتقد « هيكل » بتأصله فى الشخصية القومية العربية، فإن العرب سرعان ما استسلموا الحياة الدعة والملذات. وعندما تشبعوا بالرفاهية المادية التى قدمها الخاضعون الجدد وشبعوا من المسرات الجسدية، سرعان ما فقد العرب قوتهم البدوية وروح العصبية(١٠١).

ومثل « إسماعيل مظهر » ، كذلك كان « هيكل » يعتقد بأن الدور العربى فى الحضارة الإسلامية، اقتصر، إلى حد كبير، على توفير الظروف المواتية لازدهار حضارة أكثر منه إسهام خلاق فى إقامة هذا المجمع الحضارى من الأفكار والمؤسسات. من هنا جاء اعتبار العرب « أداة اتصال » بين حضارات وشعوب المناطق التى فتحوها (١٠٢). وهم، بإقامتهم لإطار سياسى وإدارى موحد، من إيران إلى أسبانيا، يكونوا قد دشنوا مرحلة ظهور وحدة حضارية جديدة فى الشرق الأدنى. ولكن باستثناء إسهامهم البنائى الاستهلالى لهذه المرحلة، ظل دور العرب هامشياً. ويؤكد هيكل على هذا بقوله : « أما العرب الفاتحون أنفسهم فقليل منهم من اشترك فى هذه المجهودات الفكرية والفنية وإن كانت جميعاً قد تمت بأمرهم وتحت إشرافهم » (١٠٣). فالعرب أنفسهم لم يلعبوا دوراً فى العملية. فالأجناس الأدبية والأشكال الشعرية الجديدة فى، الأدب الإسلامى، مستوردة من الخارج وتكيفت مع العربية على أيدى غير العرب. ونفس الشىء بالنسبة لأولئك الكتاب الذين قدموا الأعمال الأدبية العظيمة فى مقتبل الإسلام، مثل كليلة ودمنة، وألف ليلة وليلة، وقصة عنتره(١٠٤).

وهكذا، فإن الدور العربى فى تطور الحضارة الإسلامية، عند « هيكل »، محدود، وهو مجرد دور بنائى لم يقدم سوى الغلاف السياسى واللغوى الذى ازدهرت داخله عبقرية الآخرين. بل أن « هيكل » يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث لا يعلق أهمية كبيرة حتى على هذا الدور المساعد للعرب فى التاريخ الإسلامى. فهو يرى أن اندماج الثقافات والتقاليد المختلفة للشرق الأدنى فى حضارة إسلامية واحدة لم تكن مهمة صعبة. فهذه الحضارات العريقة تشترك فى وسط جغرافى ومناخى وعقلى متماثل. من هنا، كما يرى «هيكل»، فإن قيام حضارة إسلامية واحدة كان أمراً وحيوياً، يقوم على « الأواصر الطبيعية » لجميع الشعوب والثقافات والعقلية الجمعية القائمة منذ ما قبل الإسلام، فى الشرق الأدنى وحوض البحر المتوسط(١٠٥).

وليس تحليل « سلامة موسى » لدور العرب فى تطور الحضارة الإسلامية بأقل عداء. فالميل الملموس فى كتاباته هو تحميل العرب والثقافة العربية الكثير من نقاط الضعف التى يرى أن الحضارة الإسلامية تعانى منها. وعلى عكس الكتاب الذين تعرضنا لهم، يرى «سلامه

موسى » أن التأثير العربى على الإسلام يستحق التقدير، لكنه كان أيضاً سلبياً(١٠٦).

كان «موسى» عنيفاً فى رفضه لأية محاولة لغرس الأفكار السياسية للإسلام التاريخي، بجذورها الضاربة فى الممارسة السياسية العربية المبكرة، فى أذهان الشباب المصرى. فالتراث السياسى العربى والإسلامي تنطوى « مؤسساته على مفارقة تاريخية »، ويتميز كذلك بـ « أنظمة فاسدة واستبدادية » عبر تاريخه، وهى بذلك تتناقض مع التربية الحديثة والليبرالية التى تهدف إلى خلق جيل من الشباب المصرى يتوجه نحو الغرب والتقدم والقيم الحديثة (١٠٧). وكثيراً ما تعرضت أشكال الحكم الإسلامية « الاستبدادية » لهجوم « سلامة موسى » . وهو يؤكد على أنه، حتى فى أحسن الأحوال، كانت النظم الإسلامية قاسية واستبدادية وغير تقدمية. وهو يركز بصفة خاصة على ما اعتبره أسطورة حول الطبيعة الديمقراطية والشورية للحكم الإسلامى. بل أنه اختار التأكيد على الآفاق المعادية للديمقراطية والفاشية، النابعة، فى رأيه، بالأساس، من الممارسات العربية، التى يراها متأصلة فى الثقافية السياسية العربية. « ليس من مصلحة بلادنا الدستورية أن يمدح هرون الرشيد أو المأمون مع أن كلا منهما كان حاكماً مستبداً لا يختلف أى اختلاف عن عبد الحميد الذى خلعه الأتراك عن عرشه » (١٠٨). وهو ينطلق من هذه المحددات ليعمم موقفه بأنه حتى « فى أرقى وأحسن أوقاتها كانت الحكومة العربية استبدادية » (١٠٩). وينكر « موسى » أن الإسلام يأخذ بفكرة «الشورى» فى الحياة السياسية ؛ وحتى الخليفة « عمر بن الخطاب » « لم يكن يستشير أحداً » فى قراراته. (١١٠) فالشورى لم تتأسس فى الحكومة الإسلامية ولم تدركها التقاليد السياسية الاستبدادية للإسلام.

ولربما كان جل اهتمام « موسى » منصباً على ما تعنيه مثالب وجوانب ضعف التقاليد السياسية العربية - الإسلامية بالنسبة لمصر. وبصورة عامة، كان « موسى » يرى فى الفتح العربى لمصر والمرحلة الإسلامية التى تلته كارثة تاريخية، جلبت على مصر وأهلها نكبة حضارية واجتماعية. فالعرب والإسلام فصلوا مصر عن هويتها المصرية الطبيعية المرتكزة إلى وادى النيل وحده. لقد ألحقت مصر عنوة بعالم عربى - إسلامى أوسع، غريب تماماً على تقاليدها الثقافية. وحيث أن العرب، ومن بعدهم الإسلام، ليس لديهم حس بـ « القومية » ، فقد حرم الفتح العربى وما ترتب عليه من تعريب وأسلمة، حرم مصر من هويتها ووعيها القومى الحقيقى (١١١). لقد قضى العرب قضاء مبرماً على الشعور الوطنى الذى كان يميز مصر فيما سبق، وأنهى الإحساس الفطرى بالوعى الوطنى الذى شهده وادى النيل لدهور طويلة، فـ« لقد غرقت القومية المصرية فى المحيط الإسلامى، وتقنعت حضارتها بقناع البداوة العربية » (١١٢).

وما كان مقنَّعاً فى ثياب التحليل العقلانى عند « هيكل » و « موسى » ، يتحول، فى كتابات « الحكيم »، إلى تأكيد جازم. فالحكيم كان غير مقتنع بوجود قيمة للثقافة العربية، التى لم يقلق نفسه بمحاولة اكتشاف إسهامها المحتمل فى الحضارة الإسلامية. وبقدر اهتمامه، فإن العرب البدو لم يكن بمقدورهم تقديم أى شىء، سواء للدين الإسلامى أو للحضارة الإسلامية. والحقيقة أن العرب، فى داخلهم، لازالوا وثنيين، بل ومعادين لفكرة التوحيد. إنهم لم يكونوا مسلمين حقيقيين، أبداً، بالمعنى الذى كان عليه المصريون (١١٣). ويدعم الحكيم هذا الموقف المتطرف بالتأكيد على أن الدين الإسلامى قد انفصل تماماً عن أصوله العربية. وانفصل، بمرور الزمن، عن عناصره الشعائرية القبلية والبدوية، ليتبنى كافة إسهامات التوحيد الكونية، وليقدم دستوراً أخلاقياً، وشريعة، ونظاماً لاهوتياً». وبالنسبة للحكيم، فإنه منذ اللحظة التى أصبح فيها الإسلام توحيداً فذاً، فقد طبيعته العربية وأصبح غريباً على الشخصية العربية البدائية. وهو يعلن « أن العرب كانوا دائماً ضد الدين كلما وقف الدين دون رغبات طبائعهم » (١١٤) وفى « عودة الروح » لتوفيق الحكيم، يشرح الشيخ « حسن » عدم تديُّن العرب بأشد التعبيرات عنفاً : « لا لهم دين ولا ملة ولا يعرفوا رحمة ولا إسلام » (١١٥).

ولربما نجد أكثر الهجوم إحكاماً على الدور العربى فى التاريخ فى انتقاد « إسماعيل مظهر » المفصل لما أسماه « طريقة التفكير العربية ». وكما نرى، فإن «مظهر» يقلل، بشكل عام، من الدور العربى فى تطور الحضارة الإسلامية. على أنه فى واحد من المجالات الحاسمة - أى مجال الفكر وطرائق التفكير - يشعر « مظهر » بأن ما يعتبره تخلف النظرة الإسلامية للعالم والتأمل الفلسفى هو نتاج للتأثير الحاسم للغة العربية والثقافة العربية على الإسلام التاريخى. وهو يؤكد على أن هذا التأثير كان سلبياً (١١٦).

وينهج « مظهر » فى تحليله لمكونات الفكر العربى - الإسلامى نهج الفلسفة الوضعية. فقد كان من أشد المعجبين بنظرية « أوجست كونت » حول مراحل التطور الثلاث - الطقوسية، والميتافيزيقية، والعلمية - للفكر الإنسانى (١١٧). وعند تحرى تطور العقلية العربية على ضوء المنهج الوضعى، سرعان ما يدرك « مظهر » أن العرب لم يقدموا شيئاً أبعد من المراحل المبكرة فى التفكير الإنسانى. وقد أقنعته النظرة المدققة فى مكونات العقلية العربية بأن العرب لم يصلوا أبداً إلى المرحلة الثالثة - أى العلمية - للتفكير. فالتفكير العربى، خلال كامل تاريخه، انغلق على المراحل الأولى للتطور وأكثرها بدائية. ودائماً ما ظل تعامله مع الواقع طقوسيا وميتافيريفيا، أكثر منه علمياً (١١٨).

ويتجلى تخلف العقلية العربية بوضوح، عند « مظهر » ، فيما يسميه بـ « الفلسفة

العربية » . فمظهر يؤكد، أولا، على أن التفكير العربى يفتقد إلى التأمل الفلسفى الأصيل. ولا تستحق « الفلسفة العربية » اسمها (١١٩). ولأن التفكير العربى يفتقد إلى الخيال وقوة الإبداع، فقد قام على المحاكاة. والحقيقة أن العرب قد تشربوا الكثير من الموضوعات عبر وسطاء : اليهود، النساطرة، ووثنيى حران. لكنهم، أنفسهم، لم يقدموا منظومتهم الفلسفية المستقلة، النابعة من تأملهم الخاص والمتحرر من العناصر الدينية. وفي هذا الصدد، يعلن «مظهر » أنه لا « الفارابى » ولا « ابن رشد » ولا « ابن سينا » قد أسسوا مدرسة فلسفية. وهو يرفض كذلك إطلاق اسم مدرسة فلسفية على الجماعات أو الاتجاهات الدينية الإسلامية، مثل المعتزلة والأشاعرة والصوفية. فهو يرى أن هذه الحركات كانت « مذاهب لا هوتية استعانت بالفلسفة (١٢٠) وفى النهاية، فإن « المذهب الفلسفى ظل رأيا فردياً عند العرب»(١٢١) وأن المدارس الفلسفية الجديدة ظهرت فى أوروبا بعد عصر النهضة ومع ظهور الفكر العلمانى والعقلاني.. لكن الأمر اقتصر على أوروبا وحدها. فالحضارة العربية - الإسلامية لم تتأثر بتلك التطورات. ومن هنا، نجد « فرقاً جوهرياً » بين العقل الأوروبى، الذى يؤكد على المرحلة العلمية من التطور الفكرى، وبين العقل العربى، الذى لا يزال متجمداً عند المرحلة الميتافيزيقية (١٢٢).

إن هذا الغياب التام لعمليات التفكير العقلانية والوضعية يفسر، كما يرى « مظهر »، ندرة الإنتاج العلمى البحت عند العرب. وفى أفضل الأحوال، يمكننا أن نعثر على كتابات عربية قليلة فى مجالات الطب والكيمياء وعلم النبات. لكن هذه الكتابات تظل استثناءاً يؤكد القاعدة، أى تخلف الفكر العربى وطبيعته غير العلمية المتأصلة، التى لا زالت تمد بجذورها فى أنماط التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى (١٢٣).

وكمثل الكتابات المعادية للعرب للكثيرين من معاصرية، كان تحليل « مظهر » القاسى للطبيعة المتدنية المفترضة فى العقل العربى، تحليلاً ذرائعياً المقصود به خدمة قوميته المصرية الصرفة. فهو يهدف إلى إثبات أن عمليات التفكير العربى وتطورها الثقافى، من حيث أنها رجعية ومعادية للوضعية، تعد تهديداً لنهضة مصر وتقدمها نحو الحداثة. ويؤكد « مظهر »، مراراً، على أن نهضة مصر الحالية ينبغى أن تقوم على فكر حديث، وعلمى ذى اتجاه أوروبى. ينبغى تبنى طرائق تفكير عقلانية ووضعية، خالية من أية ميول لاهوتية أو ميتافيزيقية. وبالتفاؤل الذى ميَّز ذلك العهد، يختتم مظهر حديثه بالتأكيد على ضرورة أن يختار المصريون الآن الطريق الصحيح، الذى يقود إلى الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى [= الميتافيزيقى] إلى وضَح الأسلوب اليقينى [= العلمى] » (١٢٤)

نحو ربط مصر بالآرية/الأوروبية

كانت إحدى السبل التى اتبعها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية لنفى أية صلة لمصر بحضارة وعقلية العرب الأسيويين هى إيجاد ارتباط بديل للمصريين أكثر قبولاً. فإذا لم يكن للمصريين صلة فعلية بالعرب، فبأى مناطق، أو شعوب، أو حضارات يرتبطون ؟

كانت أكثر الإجابات، التى قدمها المثقفون الوطنيون المصريون، شيوعاً هي ربط مصر بجيرانها من أهل الشمال. ولربما كان « سلامه موسى » هو أشهر المناصرين لفكرة ارتباط مصر بالبحر المتوسط أو أوروبا. فمصر، عنده، جزء من الغرب لا من الشرق : وهو يقول «كلما زادت معرفتى بالشرق زادت كراهيتى له وشعورى بأنه غريب عنى، وكلما زادت معرفتى بأوروبا زاد حبى لها وتعلقى بها وشعورى بأنها منى وأنى منها » (١٢٥). ويوظف « موسى » لغة شبه دينية لإنكار أية روابط شرقية لمصر، ويؤكد على أن صلاتها الطبيعية هى تلك التى مع الغرب : « أنا كافر بالشرق مؤمن بالغـرب » (١٢٦). وانطلاقاً من هذه المشاعر، يناشـد «موسى » الأمة المصرية بوجوب الكف عن ممارسة « العادات التى اكتسبتها من آسيا » ، وضرورة « تبنى عادات أوروبا » (١٢٧) وهو يرى أن المصريين فى حاجة لأن يكونوا « أوروبيين صالحين » (١٢٨). وقد صرف « سلامه موسى » جانباً كبيراً من اهتمامه، خلال العشرينيات، فى التأكيد على أوجه التشابه بين مصر وأوروبا (١٢٩).

وبالنسبة لكل من « سلامة موسى » والدكتور « محمد شرف » ، فإن التأكيد على أن «المصريين ليسوا ساميين » وأن « مصر أمة غير شرقية » ، يمكن أن يظهر فى الجوانب الجغرافية والبيولوجية والثقافية، على حد سواء. ومن خلال مقارنة تفصيلية للسمات الجسمانية للمصريين وعاداتهم الاجتماعية ولغتهم وحضارتهم المادية مع الشعوب الأخرى، يتوصلان إلى أن المصريين أقرب لشعوب أوروبا من شعوب آسيا. ومن الواضح أن « موسى» و « شرف » كانا أول من قال بأن مصر جزء لا يتجزء من « حضارة » البحر المتوسط، وهى من ثم جزء لا ينفصل عن أوروبا (١٣٠). وكطبيب، يقدم « شرف » دليلا طبياً لإثبات وجهة نظره : « من حيث أصولها، فإن مصر الحديثة هى مصر القديمة. وأى تحليل [طبى] للدم يؤكد على أن مصر ليست أفريقية ولا آسيوية وإنما أوروبية، أى إننا ننتمى إلى الشعوب التى تعيش حول البحر المتوسط » (١٣١).

وهناك آخرون استندوا فى إثباتهم للا عروبة مصر الى أدلة أكثر تاريخية. من هنا، يجد « محمد غلاب » الدليل الحاسم و « العلمى » على التمييز المطلق بين مصر والعرب / الساميين فى علم المصريات الحديث. وكما يوضح، فإنه « حتى منتصف القرن التاسع عشر كان الناس يدخلون مصر فى عداد الأمم السامية » (١٣٢). وبفضل علماء المصريات، أصبح

معلوماً الآن أن « مصر أمة ظهرت على ضفاف نيلها ووسط جبالها المحيطة به. وليس هناك ما يربطها بالآسيويين ولا رابطة مشتركه بينها وبين النوبيين من سكانها، ولا أية صلات قرابة بينها وبين سكان شمال أفريقيا » (١٣٣). فمصر لا تتشابه، على الإطلاق، مع « الأمم السامية » بـ « خيالها المحدود وتفكيرها الضيق » ؛ حقاً، فقد أثبت علم المصريات وجود تراث أدبى مصري عظيم، وفلسفة مصرية رائعة ومتفردة، ودور تاريخى عالمى لمصر كـ « معلّم للعالم » بل و « استاذ للدنيا » (١٣٤). ومثل « سلامه موسى » ، كان « غلاب » على قناعة بأن هذه المكتشفات التى قدمها علم المصريات الحديث قد قضت على أى شك فى أن ارتباطات مصر الأقرب، سواء فى الروح أو التاريخ، هى مع الجنس الهندى - الأوروبى والتراث الثقافى الفكرى الهللينى - البحر متوسطى - الغربى (١٣٥).

وعلى عكس الاتجاه البحر متوسطى لكل من « موسى » و « شرف » و « غلاب »، توصل « توفيق الحكيم » إلى وجود قرابة شديدة بين نسيج الحضارة المصرية والهندية. فهو يرى أن مصر والهند حضارتان توأمان، يجمع بينهما أوجه شبه، من حيث الروحانية، والهدوء، والسلام، والاستقرار، والاستمرار (١٣٦). فبفضل ما حبتهما به الطبيعة من وفرة مادية، تتمتع كلتاهما بنعمة النظرة الإنسانية والتوجه الكونى. ويقابل « الحكيم » بين هذه السمات المصرية والهندية المشتركة وبين السمات المعاكسة لها للحضارة العربية - السامية، فيقول : « من المستحيل إذن أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر» (١٣٧). وهو يضيف : « لا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هى الروح، هى السكون، هى الاستقرار، هى البناء، والعرب هى المادة، هى السرعة، هى الظعن، هى الزخرف ! » (١٣٨).

الأدب العربي

يحتل الأدب العربى مكانة محورية فى الصورة السلبية للعرب التى تبناها المثقفون الوطنيون المصريون فى العشرينيات. وكان تعريفهم لهذا « الأدب » عريضاً للغاية ، يشمل كل المدارس الفنية ، وكل جوانب التعبير الفنى (النثر، والشعر، والعمارة، والموسيقى، والفنون البصرية) وكذلك المفاهيم ، والأفكار، والإبداع المتضمَّن فى هذه الأجناس (١٣٩) . وعلى نفس الخط مع رؤيتهم العامة للعرب وثقافتهم ككل ، كانت الصورة السلبية للأدب العربى التى قدموها مبنية، عن وعى، كمرآة تعكس مفهومهم المثالى للتعبير الفنى المصرى، الذى كان عادة ما يشار إليه فى ذلك الحين باسم « أدب » مصر « القومى » .

كان المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، ينهجون، فى تحليلهم للأدب العربى، نهج « تين - هيكل » القائل بالحتمية البيئية. فهم يرون ضرورة فهمه على ضوء البيئة المادية التى شكلت كلية الشخصية القومية للعرب. فكان الأدب العربى ينظر إليه باعتباره واقعاً إقليمياً محكوماً، أى كنوع من الاستنساخ الروحى للواقع المادى الذى ظهر فيه. فالقوى الأساسية الثلاث، أى العرق - الوسط - اللحظة - «العرق» البدوى المرتحل، وصحراء الجزيرة العربية القاحلة، وروح الأمة (Zeitgeist) لفترة ما قبل الإسلام الجاهلية - هى التى خلفت الأشكال الخارجية والمضامين الداخلية للأدب العربى. ويؤكد المثقفون الوطنيون المصريون على أن الأدب العربى لا يمكن فهمه وتفسيره، بالأساس، على ضوء التطورات الإسلامية لعهد ما بعد الجاهلية، وإنما إدراكه على ضوء المزاج البدائى للعرب البدو، الذى تشكل على يديهم بادىء الأمر. فالأدب العربى لا يمكن أن يتخلص من مرحلة التكوين. وهو رهين الحدود والشكل والمحتوى التى اتخذها فى فترة الجاهلية، ولا يمكن أن يحقق وجوده إلا فى إطارها. وقد رأى المثقفون المصريون فى سرمدية الأدب العربى السبب وراء ضعف هذا الأدب. والهدف النهائى من هذا النوع من التحليل، الذى يقلل من شأن الأدب العربى، واضح ؛ فعن طريق حصر الأدب العربى كله فى القالب الجاهلى، وتجريده من أى جوانب متحضرة لاحقة، فإن المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية يؤكدون على كل من تدنى هذا الأدب، وعلى عدم ملائمته لمصر.

والوطنيون المصريون، فى تصويرهم لطبيعة الأدب التقليدى العربى، يقدمون لنا أدباً متشبعاً بالمنظور البدائى الصحراوى لشبه الجزيرة العربية. فنقولا يوسف، الذى يعتبر أن تحديد « البيئة الطبيعية » و « البيئة النفسية » أمراً بديهياً، يعتقد بأن « الأدب العربى هو أدب آسيوى، نتاج للصحراء » (١٤٠). وهو يرى أنه بمثابة « مصور فوتوغرافى للحياة البدوية ولوسائل معيشة العرب، ولمراعيهم الجافة الفقيرة، ولأسواقهم، وخيامهم، وجمالهم، ولأطلال ديارهم المهدمة، ومضاربهم، وأكوام الروث » (١٤١). وهذا الأدب لا يعبر إلا عن بدوى مرتحل غير متحضر، وليس إلا « مجموعة من أهازيج بدوية تافهة حول الفخر والحماسة والهجاء، يحقرون فيه من شأن جارهم » (١٤٢) خلاصة القول، أن الأدب العربى، بهذه الصورة، هو تعبير عن أناس بسطاء لا دراية لهم بالمنجزات الفنية للحضارة (١٤٣).

ويتفق « توفيق ميخائيل تويج » و « عباس محمود العقاد » على أن الأدب العربى متواضع وغير متحضر. ويؤكد « تويج » على أن الأدب العربى ليس إلا «صورة لحياة بدوية»، موضوعه هو النشاطات البدوية اليومية، المنصبة على قطعانهم ومضاربهم(١٤٤). وكان « العقاد » ، بصفة خاصة، هداماً فى نقده للأدب العربى، وهو يرد ضعفه إلى البصمة الأبدية التى يحملها منذ العصر الجاهلى. ومرة بعد أخرى، يؤكد على أن

الإنتاج الأدبى العربى مشرب بجو الصحراء، ولا يعبر إلا عن الروح البدوية. فالجمال، والخيام، و « البيداء الواسعة اللامتناهية » كان، فى واقع الحال، موضوعات هذا الأدب الوحيدة(١٤٥).

ويرى « محمد حسين هيكل » ، أيضاً، فى الأدب العربى تعبير، فى الأساس، عن العقلية البدوية للعرب. وهو يركز على الشعر بصفة خاصة، ويرى أن موضوع هذا الشعر الأساسى هو الصراع الأبدى بين البدوى والظروف القاسية للبادية. لقد كان الشعر بالذات مهما فى صراع العربى الذى لا ينتهى من أجل البقاء ؛ إنه دفاع البدوى فى مواجهة قسوة الطبيعة(١٤٦). فمن خلال الشعر، يشحذ البدوى قواه الروحية، وكذلك روح قبيلته، حتى «يتغلب على شدائد الدهر ونوائب الزمن» (١٤٧). على أن الدور الرئيسى للصحراء فى الصراع البدوى من أجل البقاء كان له أثره على الشعر العربى نفسه. فالشعر العربى، شأنه فى ذلك شأن نمط الحياة البدوى للعرب، لا يمكن أن يتكيف مع الطبيعة. بل أنه كان دائماً فى صراع مع الصحراء، واحتجاج على المعاناة التى تسببها الطبيعة للعربى. إنه « دائم التحفز لمجالدة الطبيعة ومغالبتها » (١٤٨).

وكان المضمـون الجاهـلى للأدب العربى موضوعاً لكتابات مستفيضة قدمها « أحمد أمين » (١٤٩). فأمين يعتقد بأن محتوى الشعر العربى جاهلى بطبيعته، ومبرر وجوده هو وصف الصور والأوضاع الزائلة للعصر الجاهلى. وخلال العصر الإسلامى كله، ظل الشعر العربى وفياً لطبيعته الأصلية؛ وحتى انتشاره فى مناطق بعيدة عن شبه الجزيرة ومختلفة عنها، لم يغير من شكله ومحتواه الجاهلى (١٥٠). فالموضوعات والاستعارات الجاهلية ظلت، كما يرى « أمين » ، تشكل العمود الفقرى للتعبير الأدبى العربى، فى العصر الحديث كذلك(١٥١).

وبالنسبة لأمين، فإن سيطرة « الروح الجاهلية » على الكتاب العرب، فى كل العصور، تعد أمراً غريباً وينطوى على مفارقة تاريخية. وهؤلاء الكتاب، بانغلاق صورهم واستعاراتهم على الأنماط الجاهلية، يحصرون خيالهم فى الماضى العربى. وهكذا نجد أنه برغم أن الطائرة قد حلت محل الجمل، فإن الكتاب ذوى التوجه العربى يواصلون، بعناد، استخدام الجمل وكذلك الاستعارات المتصلة بحركة الجمل للتعامل مع الطائرة (١٥٢). أضف إلى ذلك أنه حتى هذا الثبات على مفردات وصور الجاهلية، كان مصطنعاً، فى جانب كبير منه. فالحقيقة، أن عالم الجاهلية المفقود كان مجهولاً بالنسبة للكتاب العرب المعاصرين، ومع ذلك فإنهم يتصرفون كما لو كان أمراً واقعا. ويؤكد « أمين » على أن « المثقفين [العرب] يتحدثون عما يجهلون، ويقدمون صوراً لما لم يرونه، وينسجون الحكايات حول مالا يفهمون» (١٥٣).

وانطلاقاً من معرفته الواسعة بالأدب العربى التقليدى، ينتقد « أمين » بشدة ما يبدو

له خضوعاً تاماً، من جانب هذا الأدب، لزمن ومحل ميلاده. فهو يمثل عبادة لبادية قفر موحشة، عبادة لنمط حياة بدوى بدائى ؛ إدمان أعمى لأبطال الجاهلية وأحداثها ؛ تسمم ثقافى بالوحدة والنزوع إلى الحزن الذى يميز بيئة البادية (١٥٤). والسبب وراء هذا الاتجاه المتحجر، فى جانب من الكتابات العربية، واضح أمام « أمين » ، فهو يعود إلى التأثير الحتمى للبيئة على التعبير الفنى. فكل ذلك كان، فى الأصل، انعكاساً أميناً لظروف الحياة العربية، فكانت النتيجة إنتاجاً أدبياً أصيلاً، بل ومثيراً للإعجاب. لكن أن يستمر على نفس الموضوعات والصور فى عهود ومناطق مختلفة كل الاختلاف عن شبه الجزيرة فى عهد ما قبل الإسلام، فهو ضرب من العبث فى نظر تحديثى مثل « أحمد أمين » (١٥٥).

لقد اعتبر المثقفون أصحاب العقيدة المصرية أن مهمتهم الخاصة هى كشف الفقر الشديد لهذا الأدب البدوى، وتعرية افتقاده إلى أية فضائل ثقافية حقيقية. وقد بذلوا جهداً كبيراً فى محاولة لبيان أن الأدب العربى شكل فنى بدائى وغير متحضر، وخليط من قليل من الموضوعات غير المترابطة لم يسفر عن أدب ناضج ومتماسك. وفى هذا النقطة، كما فى كثير غيرها، يبدو أن « محمد حسين هيكل » هو الذى وضع الخطوط المرشدة التى كان على المثقفين ذوى التوجه المصرى أن يهتدوا بها عند تعرضهم للأدب العربى (١٥٦). فالهوة بين هذاالأدب وبين الأعمال الأدبية التي قدمتها مصر القديمة واليونان وروما (كثيراً ما يجمع «هيكل» بين هذا الثالوث فى مواجهة الحضارة العربية) جوهرية. فالمرء، ببساطة، لا يمكن أن يجد فى شعر العرب نفس « البعد الملحمى » الذى يتحدث عن فخار النصر وألم الهزيمة، والطاقة والآلية البطولية « مما تجده فى الياذة هو ميروس » (١٥٦). والأدب العربى لا يحوى عناصر « الفلسفة الدينية أوالوثنية » التى تعبر عن إيمان مجتمع متحضر فيما يتعلق بالخلود، أو أى شىء من قبيل تأمل الزمن والحياة والموت وما بعده « مما تجده فى آثار المصريين واليونان والرومان » (١٥٧). ويذهب « هيكل » إلى أبعد من ذلك، فهو يرى أن الأدب العربى يفتقد إلى الأجناس الأدبية، فالرواية والملحمة والمسرح، تلك الأشكال التى قدمتها بشكل رائع الآداب اليونانية والرومانية، بل وكانت معروفة فى مصر، كل هذه الأشكال غريبة تماماً على الأدب العربى (١٥٨). وبنفس الطريقة، افتقد التعبير الفنى العربى، بمعناه الواسع، إلى الفنون الجميلة بصفة خاصة، أى الموسيقى، والتصوير، والنحت. وغيرها (١٥٩).

ويرى « هيكل » أن النوع الوحيد الذى نجده فى الأدب العربى هو شعر الحب الجنسى (الغزل)، الذى نشأ فى الجاهلية وتطور فى العصر الأموى. بل وحتى الغزل لم يكن شعر حب حقيقى واقعى. إنه شكل من الشعر الحسى البدائى، يتوق فيه الشاعر إلى حبيب عرفه فى يوم ما، لكنه بعيد عنه الآن. ويعزو « هيكل » شعر الحب الساذج وغير الواقعى هذا إلى أسباب نفسية تمتد جذورها فى الوجود المادى للشاعر. فلأن الشاعر العربى القديم لا يعرف

من مباهج الحياة « سوى المرأة. فكان لذلك يسبغ عليها كل ما فى عقله وقلبه وكل ما فى بصره وبصيرته من الصور والمعانى » (١٦٠).

وقد عبر كثيرون من المثقفين المصريين عن آراء شبيهة بتلك التى قدمها « هيكل » فيما يتعلق بالفقر المتأصل فى الأدب العربى. فأحمد أمين يرى فى الغزل أحد المفاتيح لفهم «الجوهر الداخلى» للأدب العربى. هو يشعر كذلك بأن هذا « الجوهر » خلو من النكهة الأدبية الحقة، وذلك بسبب جذوره البدوية (١٦٢). وعلى الرغم من أن « حافظ محمود » حاول أن يخفف من موقف زملائه، السلبى تماماً، من الأدب العربى، بالتأكيد على أنه لم يكن يفتقد تماماً إلى فن القص، إذا ما أخذنا فى الاعتبار « روائع الروايات التاريخية » الموجودة فى القرآن، إلا أنه كان مضطراً للاعتراف بأن « الخيال العربى قصر برغمه على أن يكون روائياً تاماً فى أكثر الأحيان » (١٦٢). وكانت مجموعة الكتاب الأصغر سنا من « المدرسة الحديثة »، المرتبطين بصحيفة « الفجر » ، فى منتصف العشرينيات، أكثر عنفاً في رؤيتهم السلبية للأدب العربى. وهم كثيراً ما عبروا عن نفورهم من « أدب البدو العربى »، الذى لم يقدم مدارس خاصة به فى التصوير والعمارة والنحت والموسيقى، وما شابه (١٦٣).

ويعتبر « سلامة موسى » وتلميذه « إبراهيم المصرى » أشد منتقدى الأدب العربى فى مصر خلال فترة العشرينيات. فموسى يرى فى الأدب العربى « أدباً تقليدياً » ، يتجاهل الواقع ويزيفه من ثم (١٦٤). وبدلا من أن يجعل من دفع التغيير والتقدم هدفاً له، يهب نفسه للإبقاء على ماض متحجر وأثرى. ومن هنا، فمن غير المدهش ألا يعرف الأدب العربى الدراما أو التصوير أو النحت. وكل ما يمكن أن نجده فى التعبير الفنى عند العرب عبارة عن موضوعات شعرية جاهلية مسخرة لاستعادة عصر مفقود : المطلع الحسى (النسيب) للقصيدة العربية القديمة ؛ قصيدة الشاعر لحبيبته المتخيلة (الغزل) ؛ (المديح) أو (الرثاء) ؛ أو الهجوم السافر المرير على أعداء الشاعر وأعداء قبيلته (الهجاء). ويصر « موسى » على أن كل هذه الأشكال إنما تعكس نفس المزاج البدائى والمتخلف الذى يسم العصر الجاهلى نفسه، مزاج يتعارض جذرياً مع مزاج العصر الحديث، التقدمى والفعّال (١٦٥).

وهناك ملمح هام آخر للأدب العربى عند « سلامه موسى »، يتمثل فى تفضيل هذا الأدب للشكل على المضمون، وللخارجي والسطحى على الداخلى والجوهرى. وهو يعبر عن رأى تبناه الكثيرون من المثقفين المصريين أصحاب العقيدة المصرية، مفاده أن الأدب العربى ككل يبدى ميلاً واضحاً لتفضيل « اللفظ » على « المعنى » (١٦٦). وهو يعلن أن معيار تقييم العمل الأدبى، فى الشعر العربى، يركز على ما يتضمنه العمل من عناصر زخرفية وطلاء خارجى، وولع بالصنعة وإحكام السجع. وهذه السمة الأساسية للشعر العربى لا تجعل

منه أكثر من « مجموعة ألفاظ عالية الرنين سخيفة المغزى والمعنى » (١٦٧).

كان « موسى » ، شأن آخرين من المثقفين أصحاب النزعة المصرية، على قناعة بأن هذا التأكيد على الجمال الذى ينطوى على بلاغة جوفاء، وعلى الشكل على حساب المضمون، يمكن إرجاعه إلى الفقر المتأصل فى « اللغة البدوية » للعرب. وهو يرى أن العربية لغة بداوة، غير معقدة، ظهرت كوسيط للتعبير عن جماعة فقيرة وبسيطة تعيش ظروف الفاقة. وهو يوجز موقفه بقوله : « اللغة العربية لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التى نعيش بين ظهرانيها الآن » (١٦٨).

وفى تناوله لفقر التعبير الفنى العربى، يركز « موسى » بصفة خاصة على غياب التراث المعمارى عند العرب الأوائل (١٦٩). فعلى الرغم من أن « الأمم المتحضرة » ، مثل المصريين واليونان والرومان، قد طوّرت العمارة إلى الحد الذى أصبحت فيه جزءاً لا يتجزأ من حياتها ، فإن العـرب لم يبدوا أى انجذاب لفنون البناء. فالمعابد المبهرة، والتماثيـل، أو المدن الجيدة التنظيم، غابت ببساطة عن حضارة العرب الأوائل، فقد كانوا « قبائل رحلة لا يعرفون فن البناء » (*).(١٧٠) ويتفق « سلامه موسى » وجيله فى تفسير النقائص الجمعية للعرب على أسس بيئية. فإذا كان الخيال العربى متخلف وبدائى من الوجهة الفنية، فإن ذلك راجع إلى تكونه فى الوسط الطبيعى المتخلف والبدائى للبادية. فالعمارة الضخمة، ويتصل ميل الفنان العربى إلى ما هو جزئى، عند « المصرى » ، بنقيصة عقلية أخرى، تتمثل فى تفضيل العربى للشكل على المحتوى. وهنا يقترب « المصرى » بشدة من تحليل «سلامه موسى » . فكما يرى « المصرى » ، كان الفنانون العرب قادرين على صياغة جمل جميلة وتقديم بلاغة فائقة، لكنهم يفتقدون إدراك الجوهر الداخلى للأشياء (١٧٣). وتعكس القافية والأوزان الصارمة، التى ميزت شعر العصر الجاهلى والتى لم تتغير إلا قليلاً فى العصر الأموى والعباسى، هذا العيب الخاص بالشعر العربى. فهذا الأسلوب يستلزم استخدام وزن واحد طوال القصيدة، الأمر الذى يوحد القصيدة ويجعـلها « صوت لفظى واحد » (١٧٤). ويرى « المصرى » فى هذا التوحيـد الصارم « دليلاً » على « البدائية الطبيعية » و « البربرية العميقة الجذور » للثقافة العربية (١٧٥).

ويذهب « المصرى » إلى ما هو أبعد من مجرد نقد نمط الشعر العربى، فيؤكد على أن االشعر العربى « معاد للفن، أى أدب معاد للحياة » (١٧٦). فهو، من عدة نواح، يفتقد إلى المقومات الجوهرية للأدب الحقيقى. والأدب العربى، باعتباره إبداعاً بدوياً، يخضع للقواعد

(*) لايتحدث سلامة موسى هنا عن العرب وحدهم، وإنما عن الاسرائيليين والهكسوس كذلك (اليوم والغد ص٦١). (المترجم)

الأدبية الصارمة التى لا تتناسب إلا مع ظروف البادية ؛ قوى فى تلاعبه بالألفاظ، يخلو من الروح فى محتواه ؛ يميل إلى المبالغة ومن ثم، إلى تزييف الحياة ؛ يقدم الشخصية والسلوك الإنسانى عبر استعارات غير حقيقية. وهو يركز على عالم وهمى يبعده عن الواقع. ولربما كان الأكثر أهمية هو ما يتحاشاه هذا الأدب، أى وصف وتحليل الضمير الإنسانى وتوترات الروح الإنسانية. وحسب ما يوجز « المصرى » قيمة قصائد العرب الأولين، فإن « الشعر شىء والواقع شىء آخر » (١٧٧). وكان تفسير « المصرى » لأسباب تخلف الأدب العربى، مشابهاً فى جوهره لتحليلات المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة ما بين الحربين. فالشخصية العربية نفسها هى السبب وراء الضحالة والخواء الداخلى الذى يعانى منه التعبير الفنى العربى، فـ «العربى حسى للغاية، يسعى دائماً لإشباع حواسه، دائم الحركة، لا يستقر فى مكان، بارع فى استخدام قدراته الجسدية فى تحقيق المتعة، يستنزف قواه العقلية سعياً وراء متع وقتية»(١٧٨).

ولربما كان ما عبر عنه « عباس محمود العقاد » هو أكثر الانتقادات التى وجهت للأدبى العربى شمولاً، خلال العشرينيات. فاللغة « البدوية الجاهلية » للعرب غير قادرة على استيعاب التركيب النثرى (١٧٩) ويرى « العقاد » أن العربية، منذ الجاهلية وحتى الآن، هى «لغة كلام وخطاب... ولم تكن لغة كتابة » (١٨٠) والأدب العربى يحمل طابعاً فى التعبير هو البلاغة، بصورتها التى كانت عليها قبل الإسلام، ولم تتجاوز على الإطلاق حدود هذا النمط فى التعبير. وتكمن المشكلة الأساسية للأدب العربى فى طبيعة البلاغة نفسها، التى هى مجرد محسنات بديعية، وشكل لفظى يحتفى بالفصاحة على حساب المحتوى والمعنى.

والخطيب العربى يعانى الكثير حتى يعبر عن نفسه بصياغة زخرفية، تتألف من نثار قصير، مندفع، متكرر لخطبة ؛ لكن هذه المحسنات اللفظية لا صلة لها بالمضمون الذى تعبر عنه(١٨١) .

ويرى « العقاد » أن مأساة الأدب العربى تكمن فى هذا النمط البلاغى الصرف للتعبير، الذى ظهر فى العصر الجاهلى وأصبح نمط مميزاً للكتاب العرب منذ ذلك الحين. وحتى الآن، لم يتحرر الأدب العربى من تأثير البلاغة (١٨٢). وقد حال هذا النمط البلاغى، الذى انغلق عليه الأدب العربى، بين العرب وبين تقديم نثر جيد يسمح بالعرض الدقيق ويقدر، من ثم، على حمل « رسالة كبرى » (١٨٣) .

ويعتبر « العقاد » غياب النثر من التراث الأدبى العربى مؤشراً حاسماً على ضحالة الأدب العربى. فالدراما والرواية والحكاية القصيرة والقصة القصيرة، كلها أجناس غريبة على الأدب العربى. ويعود هذا النقص الأساسى إلى ظروف نشأة الأدب العربى فى العصر الجاهلى،

حيث غاب أسلوب النثر عن التعبير العربى (١٨٤). والأداب العربية «لا نستطيع أن نستخرج منها مذهباً فى الأساليب المسهبة والمباحث المستفيضة » (١٨٥).

ويشير غياب تراث النثر، كما يرى « العقاد »، إلى مجموعة من النقائص المتأصلة، تشمل العجز عن تحقيق الهارمونية والوحدة الداخلية، والميل نحو الجزئى على حساب التحليل الشامل، والاتجاه العام نحو التبسيط والسطحية، والابتذال (١٨٦).

وأيا كانت دلالة غياب تراث النثر العربى، فإن ضحالة الأدب العربى تظهر تماماً، كما يرى «العقاد» ، فى محتوى الشعر العربى. وكشأن غيره من المثقفين الوطنيين المصريين، يرى «العقاد» أن العيوب الجوهرية للشعر العربى تنبع من افتقاده إلى التغيير والتطوير منذ أن وضعت معاييره الأساسية، فى العصر الجاهلى. والقصيدة العربية القديمة، ذات الموضوعات والاهتمامات البدوية فى الأساس، ظلت، فى رأيه، الركيزة الرئيسية للشعر العربى حتى وقتنا الحاضر (١٨٧). و « النظم »، الذى يميز شعر الجاهلية، ظل يسيطر على التعبير الشعرى العربى، وهذا النمط لم يكن، فى كثير من الأحيان، أكثر من « أبيات مبعثرة تجمعها قافية واحدة يخرج فيها الشاعر من المعنى ثم يعود إليه ثم يخرج منه على غير وتيرة معروفة ولا ترتيب مقبول » (١٨٨). وقد سمحت له المقارنة بين الشعر العربى والشعر الإنجليزى (الذى يقدِّره العقاد كثيراً) بتسليط الضوء على مثالب « الشعر الجاهلى» للعرب. فبينما الشعر العربى ذو صبغة إقليمية، يتوجه إلى القبيله العربية ويتمفصل داخل السياق القبلى، فإن الشعر الإنجليزى شعر عالمى فى مداه وتوجهه ؛ وبينما يؤخذ على الشعر العربى المبالغة فى « الحس » وقيامه على الوصف الحسى، فإن الشعر الإنجليزى يتجه نحو الاهتمامات الروحية والمشاعر الداخلية، ويعطى السيادة، قبل أى شيء، لـ « الخيال » الإنسانى (١٨٩).

وكان تحليل « العقاد » للبنية الداخلية للشعر العربى وموضوعاته من أكثر التحليلات التى قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية تفصيلاً. وحسب رؤيته، فإن الشاعر العربى يقدم العالم الخارجى الذى يصفه من خلال « صورة محسوسة » مباشرة، لا عبر « صورة باطنية » (١٩٠) من هنا تجيء الصور اللفظية للشعر العربى « بسيطة وبدائية » ، تصب اهتمامها على الجوانب المادية الموضوعه (١٩١). والشعر العربى فى محتواه، يتميز بـ «الذكاء»، لكنه يفتقد إلى « الخيال » الخصب (١٩٢).

ونظراً لتأثره الشديد بالنظريات الرومانسية الإنجليزية للنقد الأدبى، فى القرن التاسع عشر، يرى « العقاد » أن « الذكاء » يتعارض مع « الخيال » الحقيقى، ويعكس نزعات وملكات متناقضة تماماً : البساطة بدلا من العمق، التشظى بدلا من الوحدة العضوية، الصدفة بدلا من النظام (١٩٣). وبسبب هذه السطحية الداخلية، لم يكن بمقدور الشعر العربى تحقيق

«وحدة عضوية للقصيدة» التى تعتبر، من منظور « العقاد »، إحدى مميزات الأدب الحقيقى. فالشعر العربى مخلص لطبيعته الجاهلية الأصيلة، يتألف من قطع، بل من شطرات منفصلة من الوجهة البنائية ؛ لكنه، فى تأكيده على الحسى وبراعته فى ذلك، عجز عن صهر الأفكار المنفصلة فى كلٍّ متماسك (١٩٤).

وشأن « سلامه موسى » و « إبراهيم المصرى »، ينتقد « العقاد » بشدة غياب التراث الفنى فى مجال الفنون البصرية، فى الحضارة العربية المبكرة. فقد أظهر العرب، فى الماضى، براعة ما فى جمال « الزخرف الهندسى » ، لكنهم لم يقدموا إلا القليل فى العمارة وفنون البناء، بمعناها الواسع (١٩٥). فالفن البصرى العربى يتسم بالإهتمام بالزخرفة من أجل الزخرفة « زخرفة لا صلة لها بالحياة » (١٩٦). فالفنون البصرية للعرب تقوم على الزينة المسرفة والمبهرة ذات الألوان الفاقعة والصادمة. وفوق كل ذلك، فإن الفن البصرى العربى يفتقد أهم مظاهر الفن البصرى الجيد وأكثرها جاذبية، أى تصوير الطبيعة (١٩٧).

ويحتفظ « العقاد »، فى تصويره السلبى للأدب والفن العربى، بمكانة خاصة لدور الأسطورة فى الحضارة العربية. وتأثراً بالفهم العرقى الذى يميز التفكير الأوروبى، فى أواخر القرن التاسع عشر، يرى « العقاد » أن « العقل العربى، السامى » لا يتمتع بالملكة الميثولوجية أو الطبيعية فى التعبير عن نفسه من خلال الأسطورة، كما هو الحال عند الأجناس الأخرى، مثل قدماء المصريين أو الآريين الهنود أو اليونانيين أو الرومانيين (١٩٨). وهو يرد هذا إلى « عقم الخيال » عند العرب وغيرهم من الساميين، فبينما تستمد الشعوب الأكثر إبداعاً أساطيرها من قوة « خيالها » ، يستمد العرب إبداعهم من « حواسهم » (١٩٩). وحيث أن الخيال، كركيزة للإبداع، يتفوق، بوضوح، على الحس، فإن الميثولوجيا العربية تصبح، من ثم، فى مرتبة أدنى من ميثولوجيا الشعوب الأكثر موهبة. فالعرب عجزوا عن تقديم نماذج تخاطب الإنسان فى كل زمان، بينما نجح العقل الآرى، بخياله الخصب، فى ذلك. ويعزو «العقاد » خلو الأدب العربى من الأسطورة إلى أن « الأساطير » العربية « الزائفة » كانت نتاجاً لـ « الحدس » ، وليست استلهاماً من « الخيال » (٢٠٠). فالحدس وليد الحواس، وهو، من ثم، أدنى من الخيال الأصيل، الذى يضرب بجذوره فى العقل (٢٠١).

وتبلغ انتقادات الوطنيين المصريين للأدب العربى ذروتها فى مقالات « توفيق الحكيم». فمن حيث الجوهر، لم يضف « الحكيم » كثيراً إلى التحليل النقدى الذى قدمه غيره من المثقفين أصحاب النزعة المصرية. لكنه ببلاغته فى التعبير وموقفه المتطرف فى ازدراء كل ما هو عربى، ذهب أبعد منهم. فبينما اتخذ غيره، من المثقفين أصحاب الاتجاه المصرى، من التحليل المتوازن ذريعة لتعرض للعيوب الفنية العربية، اكتفى « الحكيم » بمجرد إصدار حكم

مزدر لـ« الأدب البدوى » للعرب.

إن أوضح تعبير عن العجز الفنى للعرب، كما يرى « الحكيم » ، هو عدم قدرتهم على خلق « تناسق فنى » (٢٠٢). فالعرب، ببساطة، يفتقدون القدرة على توحيد المكونات الجزئية أو المنفصلة فى كل فنى شامل ومترابط. بل أنهم لم يكن بمقدورهم التمييز بين الجزئى والمنفصل، من ناحية، وبين الكامل والموحد، من ناحية أخرى. فـ « العقلية العربية لا تشعر بالوحدة الفنية فى العمل الفنى الكبير » (٢٠٣). وبدلا من العمل فى اتجاه أسلوب متناسق، مترابط، فإن الأدب العربى يكتفى بـ « بيت شعر واحد أو حكمة واحدة أو لفظ واحد أو نغم واحد أو زخرف واحد » (٢٠٤). وبشكل عام، فقد « قصر العرب وظيفة الفن على ما نرى من الترف الدنيوى وإشباع لذات الحس » (٢٠٥).

وافتقاد القدرة على الترابط الفنى يفسر كذلك تراجع العمارة عند العرب. ومثل «سلامه موسى » و « عباس محمود العقاد » ، يشعر « توفيق الحكيم » بأن العرب تنقصهم القدرة على تصميم وتشييد الأبنية المحكمة المتقنة، سواء فى المجالات الأدبية أو المادية. وقد احتل « فن الزخرف » مكانة العمارة الحقيقية عند العرب، وحل التزيين محل التشييد ؛ والجماليات الزخرفية محل الجماليات المعمارية « إن العمارة العربية... ما هى فى رأيى سوى زخرف.. كل شىء عند العرب زخرف » (٢٠٦).

كذلك، فإن الأدب العربى، شعره ونثره، يعانى من قيود العقلية العربية. وشأن الفنون البصرية، لم يحقق التعبير اللفظى العربى نضجاً فنياً حقيقياً، مقارنة بالآداب العالمية الأخرى. فالتراث العربى، حسب رأى « الحكيم »، يفتقد إلى الملحمة ؛ بل أنه، فى حقيقة الأمر، شعر معاد للملحمة. والقصيدة العربية « رنين لذيذ » وأحياناً ما تكون واسعة الخيال من حيث اللفظ ؛ و « بغير هذا فلا شعر ولا فن » (٢٠٧). ومن حيث الأجناس، فهو لا يعرف القص أو الدراما. «فسيفساء اللفظ والمعنى، و « آرابسك » العبارات والجمل. كل مقامة للحريرى كأنها باب لجامع المؤيد، تقطيع هندسى بديع. وتطعيم بالذهب والفضة» (٢٠٨). والأدب العربى ككل يفتقد الإنشاء المطول الذى يتناول موضوع واحد بالتفصيل. فمعظم الكتب التى أنجزها العرب ليست أكثر من « كولاج » ، ومواد انتقائية حول موضوعات متعددة. وهذه الخلاصات تجمع بعض شىء عن كل موضوع يعنُّ للكاتب الخوض فيه، ثم يجمع هذه النتف فى كتاب.. قليل من الحكم، وشىء من الأخلاق، ومسحة من الدين، وبعض مما يسرى عن القارئ، إلى جانب قليل من الشعر وقليل من النثر(٢٠٩).

والموسيقى العربية كذلك، ليست أكثر من « آرابسك صوتى » (٢١٠). وهى بألحانها الرتيبة المتكررة، تفتقد إلى الهارمونية الصوتية الفنية والرقيقة الناتجة عن مجموعة الأصوات

أو الآلات، تلك التى نجدها فى التراث الموسيقى اليونانى أو المصرى. فالعرب لا يفهمون، فى الحقيقة، طبيعة الموسيقى التى تعتبر من الفنون الرمزية لا الفنون الشكلية، شأنها فى ذلك شأن العمارة (٢١١). ومثل كل أشكال التعبير الفنى العربى، تخلو الموسيقى العربية من العمق الداخلى، فالعرب « جعلوا من الموسيقى لذة للأذن لا أكثر ولا أقل، كما جعلوا العمارة لذة للعين لا أكثر ولا أقل » (٢١٢).

ولا يفلت التصوير والنحت العربى من طغيان الحس، الذى مارس تسلطه على كافة أشكال التعبير العربى. و « الحكيم » يرى أن التصوير العربى « ليس إلا مجرد تزيين وزخرف للكتب والمخطوطات » (٢١٣). لم يكن التصوير والنحت من طبيعة العرب « لأن تلك الفنون تتطلب فيمن يزاولها إحساساً عميقاً بالتناسق العام مبناه التأمل الطويل والوعى الداخلى للكل فى الجزء وللجزء فى الكل، وليس هذا عند العرب» (٢١٤).

وهكذا تتجلى الصورة السلبية للعرب، والتى قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى فترة ما بعد ١٩١٩، فى أوضح صورها من خلال آرائهم حول التراث الفنى العربى. فالشخصية العربية، من المنظور المصرى، لم يكن من الممكن أن تبدع أو تتذوق أى نوع من الأدب أو الفن أو الموسيقى الحقيقية. فالعرب والإبداع الفنى على طرفى نقيض.

الهجوم على الدخيل والأثري

بالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين، خلال فترة ما بين الحربين، فإن الهدف الرئيسى من نقدهم للأدب والفن العربيين هو إثبات اغتراب هذا الأدب والفن عن مصر، والكشف عن الضرر الكبير الذى أنزله بالإبداع الفنى المصرى المحلى . ولم تكن ضحالة الأدب العربى وحدها هى السبب وراء الرفض التام له من قبل المصريين ؛ بل يتساوى مع ذلك فى الأهمية عدم ملاءمته التامة لروح مصر المتميزة كأمة. من هنا كانت المهمة العليا للكتاب والفنانين والموسيقيين المصريين فى مصر « الثورية » ، ما بعد ١٩١٩، هى تحرير الأدب المصرى من نير هذا التأثير « البدوى » ، وتخليص مصر من النفوذ العربى الدخيل، الذى التصق بجسد مصر كالطفيليات. فطالما ساد الأدب العربى مصر، فليس هناك أمل فى نهضة أدبية أو فنية مصرية، ولا إمكانية هنالك لخلق ثقافة قومية مصرية مستقلة وأصيلة.

وقد تحددت المبادىء الأساسية لهذا المنهج فى عام ١٩٢٥، من جانب صحيفة «الفجر»، التى كان هدفها « تحقيق الاستقلال الفكرى لمصر »، والتى أطلقت على نفسها « صحيفة الهدم والبناء ». (٢١٥). وبالنسبة لمثقفى « المدرسة الحديثة » من الشبان، المرتبطين بهذه

الدورية، فإن خلق ثقافة مصرية جديدة يستلزم القيام بعمليتين متكاملتين : « الهدم والبناء. هدم الفاسد الرجعى وبناء الصالح الضرورى » (٢١٦). وهم يرون أن تحقيق الأصالة المصرية لا يحتاج إلى مجرد فصل ما هو مصري عن ما هو عربي ؛ بل يستلزم، بالإضافة إلى هذا، الهدم الفعال للثقافة الاستعمارية والدخيلة التى فرضها العرب على مصر (٢١٧).

ويلخص « أحمد درينى خشبة » « الثورة » ذات التوجه المصرى على الأدب العربى بقوله : « نحن نثور على الأدب العربى كله لأنه أدب تافه وناقص، ولأنه دخيل كذلك، ولأنه على مدى ثلاثة عشر قرناً، منذ أن غزا بلادنا بعد الفتح الإسلامى، لم ينجح فى إلهام ولو كاتب مصرى واحد لتقديم إنتاج جديد [ذو قيمة] لحياتنا... لم يفد الأدب العربى مصرياً واحداً.. هذا أدب عقيم، لا فائدة منه لنا. من هنا، فمن الخطأ أن يظل مرشداً أدبياً لنا فى الطريق الجديد الذى نعتزم السير فيه » (٢١٨). وعلى نفس المنوال، يؤكد « نيقولا يوسف » على أن هناك « تناقضاً » تاماً بين « الأدب القطرى » والأدب البدوى « للعرب، وهم شعب لا صلة لهم بنا أو نسب » (٢١٩). كذلك فقد كان « إبراهيم المصرى » على إقتناع بأن خضوع التعبير الأدبى المصرى لمعايير الأدب العربى قد طمست شخصية مصر الوطنية (٢٢٠). ويؤكد «المصرى » ، تعبيراً عن رأى كثيرين من المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات، على أن « الأدب المصرى لازال، حتى بداية القرن العشرين، أدب محاكاة وتقليد ».(٢٢١).

لقد دفع هذا الإصرار على أجنبية التراث الأدبى العربى كثيرين من المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة ما بين الحربين، إلى شن هجوم جبهوى على غرمائهم الأكثر تقليدية من أصحاب التوجه العربى فى ساحة الأدب المصرى. وكان الكتاب الحداثيون يشيرون إلى أمثال أولئك الكتاب باعتبارهم « المذهب القديم » أو « مذهب التقليد » ، وكثيراً ما أدانوا انصياع التقليديين لأنماط أدبية أجنبية، وخضوعهم الأبدى لمعايير فنية دخيلة، وفشلهم فى خلق أدب وفن مصرى حقيقيين. (٢٢٢). وكان الهجوم على الشاعرين التقليديين « أحمد شوقى» و«حافظ إبراهيم »، بالذات، عنيفاً. وقد تعرضت الكلاسيكية الجديدة عند «شوقي» و«حافظ»، ومحاولتهما لإحياء كل من أسلوب وموضوع القصيدة العربية التقليدية، عن طريق استخدام الوزن والقافية، ومن خلال المزاوجة كذلك بين الثراء الاستعارى وعاطفية الشعر التقليدى، تعرضت لهجوم حاد من جانب النقاد الحداثيين. واتُهم شعراء الكلاسيكية الجديدة بالوقوع تحت سيطرة « العقلية العربية » الدخيلة، والاستجابة لإغراء المفاتن السطحية لشعر العصر الجاهلى البدوى، التى هى أساس القصيدة العربية(٢٢٣).

وكان « إبراهيم المصرى »، على وجه الخصوص، عنيفاً فى نقده للشعراء المصريين ذوى الاتجاه العربى. فهو يدينهم بحدة على امتثالهم لتقاليد أثرية، واعتبر أن إنتاجهم الشعرى «لا

صلة له » بالمتطلبات المصرية الحديثة (٢٢٤). فشعر الكلاسيكية الجديدة محاولة عقيمة لإعادة اكتشاف عالم مفقود. وولع بعض الشعراء المصريين بالموضوعات الجاهلية قائم على « خدعة حمقاء » ترى أن « مثار العبقرية الشعرية على اختلاف أشكالها وميولها » لا توجد إلا فى التقاليد البدوية للعرب الأوائل (٢٢٥). وبالنسبة للمصرى، فإن مثل أولئك الشعراء دوجمائيين فى ارتباطهم الحاد ببنية ووزن وقافيه سابقة التحديد. إن فنهم « ينبىء عن جمود فى الفكر وضعف فى قوى الابتكار واستمتاع بضرب من الركود المعنوى » (٢٢٦). إن قراءة الشعر العربى الكلاسيكى الجديد معناه، بالنسبة للمصرى، أن نرى مرة أخرى «مثالب العقلية العربية »، التى تتجلى بوضوح فى الشعر الجاهلى (٢٢٧).

ولم تكن هجمات « سلامه موسى » المتكررة على أولئك الكتاب المصريين الذين «يتبعون» الشعر الجاهلى، شكلا وموضوعاً، « اتباعاً أعمى » ، بأقل عدوانية. فقد كان « موسى » على قناعة بأن على الأدب المصرى الحديث أن يرفض رفضا تاماً تأثير ذلك « الأدب العربى القديم الذى هو قبل كل شيء أدب القرون الوسطى » (٢٢٨) فهذا الأدب، ببساطة، لا يمكن أن يكون ملهماً للمجتمع المصرى الحديث، الذى يختلف تمام الاختلاف عن « الهيئة الاجتماعية التى كانت تسود دمشق قبل ألف عام » (٢٢٩). وبالنسبة لموسى، فإن الأدب العربى لا يتماشى مع الحداثة والتقدم، إنه « يجعل الأديب يتلفت على الدوام إلى الوراء يستعرض الماضى بدلا من أن ينظر بعين الرجاء إلى المستقبل أو بعين الثقة إلى نفسه»(٢٣٠). أما بالنسبة لتوفيق ميخائيل تويج، فقد خُلق الأدب العربى لـ « مجموعة قومية مختلفة » وهو يعكس « حياة مختلفة » عن حياة مصر ؛ ولذلك، فهو لا يمكن أن « يلائم الذوق المصرى الحديث » (٢٣١). وترديداً لإحدى الانتقادات التى سادت بين المثقفين ذوى الاتجاه الوطنى فى العشرينيات، يشكو « تويج » من الاهتمام الشديد بالأدب العربى فى المدارس الثانوية والجامعة المصرية فى وقت لا تلقى فيه دراسة الأدب المصرى « القديم والحديث » ، فى هذه المعاهد، سوى الإهمال (٢٣٢). ومن المؤسف أن المدارس المصرية تواصل تدريس الأدب العربى بالرغم من أنه « غريب عنا وخياله صورة لحياة بدوية لا عهد لنا بها »(٢٣٣). وبصورة مشابهة، يتساءل «أحمد درينى خشبة » : « لماذا ندرس حياة أمة جاهلية موغلة فى القدم لا نعرف من أحوالها إلا نذراً مشوهاً قبل أن ندرس حياتنا نحن أولا ؟! » (٢٣٤).

ويعتبر « محمد حسين هيكل » من النقاد المبرزين للكتابة التقليدية وذات النكهة العربية، فى مصر المعاصرة. وعلى الرغم من أن تعليقاته ينقصها النغمة الهجومية التى تميز كتابات «المصرى » و « موسى »، إلا أن استنتاجاته الأساسية كانت شبيهة باستنتاجاتهما، وهى أن الأدب العربى شديد التخلف فى أشكاله، أثري للغاية فى روحه، ودخيل فى جوهره،

بحيث لا يصلح لأن يكون مصدراً رئيسياً لإلهام كتاب وفنانى مصر الحديثة (٢٣٥). ومن هنا فهو يهاجم ما اعتبره « استسلام مخز » لعدد من كتاب مصر المعاصرين لموضوعات وأشكال الأدب العربى التقليدى، متهماً إياهم بالتقليد الأعمى للأنماط والطرائق العربية « بالرغم من أن هذه المحاكاة تنتهك قوميتهم، بل وشخصيتهم، وبالرغم من أنها لا تجعل منهم أكثر من مجرد أفواه لا تمل تكرار ما كان يقوله العرب القدامى » (٢٣٦).

كما تبنى « أحمد أمين » كذلك مقولة غُربة الأدب العربى على متطلبات المجتمع المصرى الحديث. فهو يعتقد بأن الأدب العربى الجاهلى لا يتفق وظروف مصر فى القرن العشرين.(٢٣٧) والأنماط الأدبية العربية التقليدية لا تناسب المدارس المصرية، بل هى عائق أمام التعبير الأدبى. ففى الوقت الذى يحاول فيه المدرسون المصريون، على سبيل المثال، تسهيل التعبير الفنى لتلاميذهم، فإن استخدام الأنماط العربية التقليدية يعوق هذه العملية(٢٣٨). وبدائية الأدب العربى، ومحدوديته، وافتقاده إلى الأجناس الإبداعية المناسبة، يمنع المصريين من الوصول إلى الحقيقة الفنية. من هنا، يضطر مدرس الفصل إلى اللجوء إلى الأدب الغربى، الذى يحوى، على الأقل، بعض الصيغ الأدبية والتقنيات الحديثة اللازمة لإدراك العالم الحديث. أما الأدب العربى فهو، على عكس ذلك، يفتقد إلى كل من الأدوات المفاهيمية والقدرة على النفاذ إلى جوهر الحالة الإنسانية، الذى يحتاجه المصريون المعاصرون : « فى الأدب العربى، عندما يُجبر الطالب على دراسة مختارات من أعمال « جرير » و « الفرزدق » ، و « الأخطل » ، أو مختارات من مقامات « بديع الزمان » و « الحريرى » ، أو غيرها فإن هذا لا يقدم وصفاً ولو لمظهر واحد من الحقيقة الاجتماعية التى يعيشها، بل إنها لا [تقدم] أية فكرة نفاذه يمكن أن تقود إلى فهم أوسع. وهكذا يكمل الطالب دراسته لهذا الأدب دون أن يحبه ؛ ويظل، فى أفضل الأحوال، غير مبال به»(٢٣٩). ويرى « أمين » أن كل من المدرسين والطلاب فى وضع عبثى، يُفقد دراسة الأدب هدفها فى مجمله. ولم يكن أمام المصريين إلا أن يرعوا فى مراع أدبية أجنبية حتى يهربوا من « العقاب » المتمثل فى دراسة « أدب جاهلى » غير ملائم، يحول بينهم وبين الوصول إلى الحقيقة الأدبية والفنية(٢٤٠).

وكان « أحمد أمين » على قناعة بأن حل هذا الموقف المؤسف يكمن فى تبنى معايير جذرية، توضع بهدف تحرير النظام التعليمى المصرى من قبضة الأدب العربى. وهو، لذلك، يقترح تقليص « دراسة الأدب الجاهلى وكل ما يمثله » فى منهج الدراسة الثانوية . فعلى الطلبة ألا « يبددوا وقتهم » فى دراسة أدب كفيل بهدم ذوقهم الأدبى، حتى قبل تشكله، حيث أنه لا يخاطب نشأتهم وظروفهم (٢٤١). ويرى « أمين » ضرورة قصر دراسة الأدب العربى القديم على مستويات التعليم العليا، حيث كان يدَّرس فى أقسام اللغات العربية

بالجامعة المصرية والأزهر ودار العلوم. وهناك، يمكن تدريس الأدب العربى كموضوع أكاديمى بحت، « تماما مثلما يدرس علماء الآثار الآثار القديمة والمؤرخون التاريخ القديم » (٢٤٢).

وقد بلغت حملة المثقفين الوطنيين المصريين على الأدب ذى الاستلهام العربى وعلى الكتاب ذوى التوجه العربى أوجه فى ١٩٢٩ - ١٩٣١، خلال هجمات النقد العنيف التى شنتها المجلة الجديدة «ذات التوجه المصرى الصرف على كل من الصحفيين العرب من غير المصريين، والكتاب المصريين أصحاب الميول العروبية. فمن ناحية، استنكر « سلامة موسى » وزملاؤه المرتبطون بالمجلة الجديدة ما أطلقوا عليه « سيطرة السوريين الغرباء على الصحافة المصرية » (٢٤٣). وتركز جدالهم على أن الصحفيين السورى الأصل قد استغلوا التطورات الكبرى التى شهدتها مهنة الصحافة فى مصر، منذ الحرب العالمية الأولى، لتحقيق دور قيادى فى الصحافة المصرية. فالصحافة المصرية تشهد وضعاً « غريباً » ، حيث أن أكثر الصحف والدوريات أهمية وتأثيراً يملكها ويرأس تحريرها صحفيون من أصل سورى أو لبنانى(٢٤٤). ولا يمكن لفن مصرى أصيل أن ينمو ويزدهر فى ظل صحافة يسيطر عليها غير المصريين. ولا يمكن أن تقوم قائمة لأدب مصرى مستقل وأصيل إلا بسيطرة المصريين على كافة وسائل الاتصال فى مصر.(٢٤٥).

ويؤكد كتاب « المجلة الجديدة » على وجود « صراع حياة أو موت » بين الكتاب المصريين وهؤلاء الصحفيين السوريين (٢٤٦). فاهتمامات كل من الفريقين مختلفة فى جوهرها. فبينما الكاتب المصرى وطنى يعتبر الصحافة بصفة خاصة، والأدب بصفة عامة أدوات لتحقيق مصلحة مصر وتقدمها واستقلالها، فإن السورى المنفصل يعمل فحسب من أجل مصالحه الاقتصادية الخاصة الضيقة، بصرف النظر عن المسئولية الصحفية، تحقيقاً لرغبات خاصة. لقد كان هذا اللاتماثل غير المثمر، بين المصريين أبناء البلاد والسوريين الأغراب، بمثابة الركيزة النظرية لدعوة « المجلة الجديدة » إلى إبعاد غير المصريين عن الصحافة فى مصر. وناشدت المجلة الرأى العام المصرى الكف عن شراء أو قراءة الإصدارات التي «يملكها الأجانب»(٢٤٧). وباسم «المصرية الحقة »، طالبت المصريين بالإحجام عن « تحويل الصحافة إلى صناعة غير مصرية»، وناشدت المصريين، بالمقابل، بدعم الصحافة المصرية الإدارة(٢٤٨). إن قراءة الصحف « الأجنبية » ، التى تصدر فى مصر، لن يقود إلا إلى تشبع المصريين بـ « آراء لا تقبلها الوطنية [المصرية] الحقة»، لأن كتاب هذه الصحف أنفسهم غرباء على مصر واحتياجاتها (٢٤٩). وبشكل عام، فإن الصحافة فى مصر بحاجة لأن تكون «صناعة مصرية» ، لا « صناعة سورية » خالية من الروح القومية المصرية الحقيقية (٢٥٠).

ولم يكن هجوم « المجلة الجديدة » ضد المصريين من مؤيدى الكتاب ذوى الأصول

السورية واللبنانية، أصحاب الاتجاه العربي الإسلامي، أقل عنفاً. فقد وجه الاتهام إلى كتاب من أمثال « رشيد رضا » صاحب « المنار » ، و « محب الدين الخطيب » صاحب « الفتح » ، والناقد الأدبي « مصطفى صادق الرافعي » ، باعتبارهم « أوكارا للتخلف » داخل مصر، وبمناهضتهم لنهضة مصر الأدبية المعاصرة (٢٥١). وقد جعلت منهم أصولهم السورية، وانتماءاتهم العربية وولاءهم للمبادىء الإسلامية أعداء لمصر الجديدة : رجال يبذلون قصارى جهدهم لإعاقة الاتجاهات المفيدة للعلمنة والتغريب والتمصير، التي كان يشهدها، آنذاك، المجتمع المصري وتتأكد الطبيعة الرجعية لرسالتهم بتوجهها الإسلامي، وبجهودهم لربط مصر بـ «أمم شرقية أدنى كالهند وجاوه» ، وبتصديهم لجهود «الوطنيين المصريين» لصياغة مصر على «صورة الأمم الأوروبية المتقدمة كألمانيا وانجلترا» (٢٥٢).

ولربما كان هذا الانقسام المانوي بين « هم » - « العرب الأغراب » في مصر وكذلك الكتاب ذوي الميول العربية - الإسلامية - و « نحن » - المثقفون من أبناء مصر - أكثر التجليات تطرفاً للمزاج العام المعادي للعرب والذي بلغ ذروته بانصرام العشرينيات. وقد ترتب على الموقف المعادي من الأدب والثقافة العربية معاداة الكتاب المصريين ذوي التوجه العربي، الذين كان الكتاب والصحفيون ذوو الأصول السورية - اللبنانية أبرز ممثليهم. وكان يغذي هذه العملية أوضاع اقتصادية وسياسية خاصة في ذلك الحين، بما في ذلك توقف المطبوعات وبطالة الصحفيين، بسبب القمع الشديد وفاشية حكم « صدقي » في أوائل الثلاثينيات، وكذلك النظر إلى الصحف السورية باعتبارها إما ألعوبة بيد النظام أو عميلة له. ومع ذلك كانت هجمات « سلامه موسى » و « المجلة الجديدة » تعبير أصيلاً عن رغبة المثقفين الوطنيين والتحديثيين المصريين في قطع صلة بلادهم مع ماضيها العربي وخلق مستقبل مصري لها. إذ، فقط، عن طريق التنكر للمؤثرات العربية وللعرب أنفسهم يمكن لهؤلاء المثقفين الوطنيين أن يحققوا تقدماً نحو خلق أدب وثقافة وصورة قومية متميزة.

الفصل السادس

مصر في منظور العقيدة المصرية

١ - البيئة والأمة

كان المثقفون الوطنيون المصريون، بكشفهم لجوانب الصورة السلبية للغرب، خلال العشرينيات، إنما يمهدون الطريق لتقديم صورة قومية أكثر إيجابية. وهم يؤكدون على أن هذه الصورة البديلة،، صورة مصر الحقيقية والسليمة ؛ تجسيد للجمع الطبيعى بين ظروف وادى النيل وبين الناس الذين يسكنونه منذ آلاف السنين. وكان المثقفون أصحاب العقيدة المصرية كثيراً ما يستشهدون، بحماس، بـ « هرودوت » ، مؤكدين على أن مصر، بالفعل، « هبة النيل » ، ولا يمكن فهمها إلا كهوية قومية متفردة، لها جغرافيتها وتاريخها وثقافتها الخاصة(١).

وكان لهذه الصورة القومية الجديدة أن تتحقق من خلال الإدراك الفكرى لكافة القدرات والمخزون الروحى الكامن فى الأرض والناس. فعبر إعادة اكتشاف «الجوهر الحقيقى الخالد» المتجسد فى مصر وإحيائه، وعبر « إعادة تطبيع » الشعب المصرى (حسب تعبير بعض المثقفين)، يمكن لمصر أن تعود إلى حالتها الطبيعية، حيث توجد مصر الحقيقية، مطمورة فى أعماق اللاوعى الجمعى المصرى. ومهمة المثقفين الوطنيين هى إظهار هذا الجوهر فى وعى المصريين، وإخراجه من هناك إلى الواقع الحى، وفى نفس الوقت، دفن كل من الوعى القومى المصرى والواقع المصرى المرتبط بالصورة العربية / الإسلامية الزائفة التى سادت طويلاً (٢).

وبالنسبة لهؤلاء المثقفين، فإن عودة مصر إلى طبيعتها تعنى العودة إلى كيان قومى منفصل. فالوضع القومى المستقل هو وحده القادر، من وجهة نظرهم، على ضمان تحقيق شخصيتها الأصيلة. والصورة القومية الجديدة تقدم كذلك مجتمعاً مصرياً ذي إطار يتناسب مع التجديد والتحديث. أى أن المثقفين الوطنيين المصريين، فى العشرينيات، يربطون بين تحقيق الأصالة المصرية وبين إنجاز الحداثة ؛ فعودة مصر إلى هويتها ووعيها القوميين الأصيليين، هما وحدهما الكفيلين بخلق الظروف اللازمة لقيام أمة - دولة تقدمية فعالة، تتقدم بإصرار نحو العصر الحديث (٣).

وقد وضع المثقفون اصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، أربع صور جمعية فرعية، كأساس لهذه الصورة القومية المصرية الجديدة. الأولى، صورة قطرية تبرهن على أن البيئة المتفردة لوادى النيل كان لها الأثر الحاسم فى خلق شخصية مصرية متميزة. فوادى النيل هو الذى أعطى الشخصية القومية المصرية سماتها المتميزة وهويتها المستقلة، صانعاً من مصر وشعبها وحدة تختلف عن كل الشعوب والبلاد. أما الثانية، فصورة تاريخية تشير إلى أن المصريين، سواء فى الحاضر أو المستقبل، يشتركون فى تاريخ جمعى متفرد وقدر تاريخى واحد. وباختصار، فإن مجرى التاريخ المصرى عبر بضعة آلاف من السنين الماضية صاغ سكان وادى النيل فى هوية تاريخية واحدة، وخلق خبرة تاريخية جمعية واحدة ذات استمرارية لا تعرف التوقف. والثالثة، صورة فرعونية تهدف إلى إعادة إحياء « الرابطة الطبيعية » بين مصر الحديثة ما بعد ١٩١٩، ومصر الفرعونية القديمة. فالتراث الفرعونى لمصر يعتبر التراث القومى الوحيد الأصيل للبلاد. وعليه، فإنه ينبغى الكشف عن اتجاهات الحياة المصرية المطمورة، من أجل « فرعنة » الثقافة والأدب والفن، وكذلك الحياة الاجتماعية المصرية عبر إعادة تقديم الموضوعات المصرية الحقيقية النابعة من العصر الفرعونى. أما الرابعة، فصورة ثقافية تثبت أن لمصر ثقافة قومية مستقلة منفصلة عن التراث العربى والإسلامى.. تقاليد أدبية، وأساطير، وفلسفات، ومذاهب فنية، بل ولغة متميزة، كلها نابعة من بيئة وتاريخ وادى النيل. وكان الهدف النهائى للمثقفين هو إعادة إحياء هذا التراث الثقافى المصرى الأصيل وجعله المحتوى الملموس للحياة الفنية المصرية الحديثة.

القاعدة القطرية : وادي النيل كصائغ للشخصية المصرية

« إن الفرد لا وجود له بذاته وإنما وجوده بالوسط الذى يعيش فيه. فتفهم ومعرفة البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والحالة التاريخية وما كان على أثر ذلك من عقائد وعوائد وأفكار وعواطف واتجاهات ذلك كله وذلك وحده هو الذى يسمح لنا بفهم أى كاتب أو شاعر أو فيلسوف وأى رجل آخر له صلة بالمجموع فتأثر به وأثر فيه » (٤).

إن هذا العرض، الذى كتبه « محمد حسين هيكل » فى عام ١٩٢١، يعد استمراراً مباشر للفلسفة الاجتماعية التى قدمها « هيكل » أثناء الحرب العالمية الأولى. وهو يحدد، فى الوقت نفسه، الاتجاه السائد لجيل ما بعد ١٩١٩ بأكمله من المثقفين ذوى التوجه المصرى فيما يتعلق بالفهم الصحيح لمجتمعهم. فمعادلة «هيبوليت تين» « العرق - الوسط - اللحظة» التى أعاد « هيكل » صياغتها فى هيئة « الوسط - الجنس - اللحظة »، حققت شعبية كبيرة وسط هذا الجيل. وافتراض وجود صلة حتمية بين الإنسان والطبيعة : بين

السمات الإنسانية والعوامل المادية - وبتحديد أكثر بين الشخصية القومية والشخصية الثقافية لشعب ما من ناحية، والظروف الجغرافية والمناخية الخاصة التى تعيش فيها، من ناحية أخرى - كان مبدأ عملياً أساسياً عند المثقفين ذوى التوجه المصرى فى العشرينيات.

لكن ينبغى علينا أن نحذر التفسيرات المضللة. فنحن لا نتعامل هنا مع آلية داخلية لأفكار تنساب فى اتجاه مباشر ومستقل من « تين » ، إلى « هيكل »، إلى جيل المثقفين الوطنيين المصريين ما بعد ١٩١٩. فالمبادىء الفلسفية لهذا المنهج الحتمى والميكانيكى لم يكن من الممكن تقبلها هكذا بسهولة، لولم تكن هذه المفاهيم تستجيب لبعض رغبات وآمال أصحاب العقيدة المصرية. فالمزاج الثقافى للعهد الجديد، الذى انبثق عن ثورة ١٩١٩، تشرَّب هذا المنهج بحماس لأنه يقدم لمصر تفسيراً يتماشى مع مزاج المرحلة. وفى المقام الأول، قدمت الحتمية البيئية عند « تين » و « هيكل » لهؤلاء المثقفين عاملاً تفسيرياً واحد بدا أكثر جوهرية وشمولاً من أى عنصر آخر، ينسجم مع المزاج الوطنى والعلمانى والتحديثى للعقد، وبإمكانه تمييز مصر عن غيرها من البلدان. وهم، بإعطائهم للبيئة الأولوية كقوة أصلية على ما عداها من العوامل الإنسانية الأخرى، يجعلون من مصر وشعبها هوية متفردة ومتوحدة.

يضاف إلى هذا أن المنهج كان بمثابة آلية قادرة على تحرير مصر من كل القوى الخارجية والعناصر الدخيلة ؛ فحيث أن بيئة مصر جعلتها متميزة، فإن كل ما جاء من خارج وادى النيل هو بطبيعته، دخيل. مصر متميزة، مستقلة، متجانسة، كل هذه سمات يوفرها المنهج البيئى للأمة - الدولة الجديدة التى انبثقت فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. وبذلك أصبحت « البيئية » هى الإلهة المقدسة للمثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات، والنموذج الذى يمكنهم عن طريقه فهم، وتحرير، وتمصير كافة جوانب الحياة المصرية. وهكذا، فإن التطور « الداخلى » المستقل لا يفسر الشعبية المفاجأة للنظرة الوطنية القطرية فى مصر ما بعد ١٩١٩، حيث تشير جميع الشواهد إلى هامشية هذا المنظور، حتى بين المثقفين المصريين، قبل الحرب العالمية الأولى. والأحرى أن التحول الثورى الذى طرأ على كل من الأوضاع الإقليمية والمصرية، أثناء وبعد الحرب، قد خلق نموذجاً جديداً من الآمال والطموحات تتلاءم مع هذه النظرة.

كيف تتشكل الأمم في بوتقة البيئة ؟

لقد استخدم المثقفون أصحاب العقيدة المصرية الحتمية البيئية لفهم مصر وتفردها. وهم يرون أن البشر أينما وجدوا، فإن وجودهم المستمر داخل حدود إقليم محدد، بهيئته المادية الخاصة، هو الذى يحيل أهل هذا المكان، عبر الزمن، إلى جماعة متميزة أو « أمة »(٥). وفوق ذلك، فإن الأمة ليست مدينة بوجودها للأرض التى تعيش فيها فحسب، وإنما الأرض هى

كذلك مفتاح طبيعة الأمة وقوامها. وحيث أنه ليس هناك مكانين متماثلين، فلا يمكن أن يكون هناك جماعتين متماثلتين كذلك. فالمفترض، من ثم، أن تستمد الأمة من الأرض سماتها المادية والاجتماعية والعقلية الخاصة بها، وكذلك تميزها عن جميع أمم الأقطار الأخرى(٦).

ويمكننا أن نجد في مقدمة مسرحية « أحمد صبري » الفرعونية، «كاهن آمون» ، مثالا معبراً عن الحتمية البيئية التي سادت أوساط المثقفين الوطنيين المصريين في العشرينيات. (٧) ففي وحدات جغرافية محددة، كما يؤكد « صبري » - فإن « الطبيعة هي التي تخلق قومية الشعوب وتترك بصمتها الخاصة عليها » (٨). فالقوى الطبيعية، جغرافية ومناخية، هي بمثابة « الحامض الآكل » بالنسبة للبشر، يحفر فيهم السمات التي تميز المجموعات البشرية الواحدة عن الأخرى (٩). والكائنات البشرية المفردة، عند « صبري » ، تتحول إلى كيان قومي بتأثير الطبيعة : بالخضوع، عبر السنين، لتحولات كيميائية وبيولوجية تجعلهم، في النهاية، يشبهون بعضهم البعض ويتميزون في الوقت نفسه عن كل الآخرين (١٠). ويبين رأي « أحمد حسين » في ١٩٣٠، إلى أي مدى أصبحت الحتمية البيئية فلسفة شاملة وعامة بالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين، فهو يقول :

« الإنسان هو نتاج لبيئته. وهذه البيئة هي التي تشكله وترعاه. إنها تعطيه لونه، وبنية جسده، ودمه. وهي، فوق ذلك، تشكل شخصيته المتميزة ومشاعره. هذا هو تأثير البيئة على الإنسان وما يترتب عليه [كذلك] من أثر حتمي على الجماعة الاجتماعية. وهذا الأثر الحاسم هو أحد قوانين الطبيعة » (١١).

كان الموقف العام لمثقفين من أمثال « صبري » و « حسين » يشكل أساساً لموقف أكثر تحديداً، أثّر بشكل مباشر على مصر. فبينما تمثل الأرض أبو القومية بالنسبة للكائنات البشرية ككل، إلا أنها لم يكن لها هذا الأثر الحاسم بمثل ما نراه في حالة مصر. فوادي النيل من أكثر البيئات الجغرافية وضوحاً وتميزاً. وشكله وحدوده قاطعة : سهل مستو وخصب، يحيطه امتداد واسع من الصحاري أو البحار. والتمايز بين الوادي الأخضر والصحراء الصفراء أو البحر الأزرق، لا تخطئه العين. من هنا، يبدو الأثر الحاسم. والعميق للطبيعة على مصر أكثر من أي أمة أو وحدة جماعية أخرى (١٢). كذلك فإن التناغم الطبيعي لمصر يجعل من وادي النيل كياناً مناخياً مستقلاً ومكتفياً ذاتياً. وهو يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة، متحرراً من تأثير العوامل المادية الخارجية . ومناخ مصر ينعكس بالضرورة على الحياة النباتية والحيوانية، والإنسان الذي يقطن الوادي. وطبيعة مصر المكتفية ذاتياً، وإحساسها بالاستقرار والخلود، واعتدال مناخها، كل ذلك أدى إلى تجانس أشكال الحياة في وادي النيل(١٣).

إن الوحدة الطبيعية المتميزة والمتجانسة لوادي النيل ممعنة في القدم. وظروفه الجغرافية

والمناخية الفريدة قائمة منذ بدء الحضارة المصرية ؛ فهى التى شكلت خلفية العصر الفرعونى الطويل ؛ وهى نفس الظروف التى سادت مصر حتى الوقت الحاضر (١٤). وكان حتماً على أهل هذه الأرض المتميزة أن يتأثروا بهذه البيئة الثابتة. وكل من الأفراد الذين يقطنون وادى النيل والجماعة الاجتماعية التى تشكل مصر يتحلون، بالضرورة، بسمات واحدة، حتى فى تلك العصور التى يفصل بينها آلاف السنين (١٥). وربما كان « محمد حسين هيكل » هو أكثر من عبروا بحسم عن الموازاة بين البيئة المصرية التى لا تتغير والتراث القومى الثابت. يقول «هيكل» :

« إذا ما تذكرت كذلك أن البيئة الطبيعية لوادى النيل لم تتغير لآلاف السنين، وأن نفس هذه البيئة الطبيعية هى التى تفرز اللغات والمعتقدات، والروح ؛ وأن أولئك الذين غزوا مصر واستقروا بها لأجيال لا تحصى قد فقدوا سماتهم العرقية واستسلموا لقوة البيئة الطبيعية، وأصبحوا [مصريين]، تماماً كما لو أن آباءهم وأجدادهم عاشوا فى مصر منذ العصر الفرعونى، إذا ما تذكرت كل هذا، فسوف تقتنع بأن هناك علاقة روحية قوية بين مصر الحديثة ومصر القديمة » (١٦).

إن تفرد واستمرار بيئة وادى النيل هو الذى يفسر لماذا كان وادى النيل وحده هو خالق الأمة المصرية. فالأمة المصرية وحدة جمعية تصنع من كل أبناء الوادى - فى الماضى أو الحاضر، والمستقبل - كياناً قومياً موحداً متماسكاً. لقد صاغ وادى النيل « عقلية مصرية» واحدة، و « روح مصرية » واحدة، و « عبقرية » واحدة، و « حضارة مصرية » واحدة، و «أدب مصرى » واحد، أو - بعبارة واحدة تجسد كل هذا- « الشخصية المصرية » (١٧). إن هذه الجواهر المصرية المتميزة هى التى خلقت بالمقابل « الوطنية المصرية » ، أى حب الشعب المصرى لوطنه الخالد، و « القومية المصرية »، أى تطابق المصريين مع جماعتهم البشرية الثابتة(١٨).

عند هذه النقطة، من الضرورى أن نشير إلى مصدر خارجى ثان للاستلهام، يتوازى مع تأثير أفكار « هيبوليت تين » ، حول الحتمية البيئة والتى سادت بين المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات. ونقصد بذلك الكتابات السوسيولوجية والأنتروبولوجية لجوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١). وكان « أحمد فتحى زغلول » قد ترجم بعضاً من أهم كتابات « لوبون » منذ العقد الأول من القرن العشرين، حيث حققت شعبية كبيرة فى أوساط المثقفين المصريين. وقد ظهرت طبعات جديدة من كتابات « لوبون » وسط الجو الوطنى القطرى للعشرينيات (١٩). وبصفة خاصة، كان للقسم الخاص بمصر القديمة من كتاب «لوبون » « الحضارات الأولى » (باريس ١٨٨٩)، الذى ظهرت ترجمته العربية فى ١٩٢٤،

تأثيره المباشر على التفكير الوطنى للمثقفين أصحاب العقيدة المصرية (٢٠). فبعد « تين » ، يأتي «لوبون » فى كتابه ليؤكد على أن « البيئة » هى بمثابة « القوة الفطرية » التى صاغت الحضارة المصرية وأضفت عليها شخصيتها المحددة (٢١). وبشكل أكثر عمومية، أخذ المثقفون ذوو التوجه المصرى عن « لوبون » فكرة أن لكل أمة شخصيتها الخاصة المتفردة. كل جماعة قومية لها شخصية وعقلية، وروح يمكن التحقق منها موضوعياً وعلمياً. وكمثل أى فرد، فإن أية أمة محكومة بـ « شخصية سائدة » تتوارثها عن أسلافها ويحددها بصورة نهائيه الوسط الفيزيقى والسيكولوجى الذى يعيش فيه أفرادها (٢٢). ويؤكد « لوبون » على كل من استقلالية وقوة الشخصية القومية. فالشخصية القومية قوة مستقلة منذ لحظة تشكلها. إنها المحدِّد العملى لنمط الثقافة والحياة. بل أن الشخصية القومية الجماعية أكثر قوة ولها الأولوية على الشخصيات الفردية لأعضائها ؛ وأبناء الأمة لا يؤثرون فى صياغة شخصية أمتهم بقدر ما تسهم هى فى تشكيلهم (٢٣).

وعلى الرغم من تجاهل الروافد العربية فى كتابات « لوبون » الأخرى، فقد اعتمد المثقفون ذوو التوجه المصرى، فى أعقاب ١٩١٩ ، بشدة على بنائه المفاهيمي. وهكذا يرى «نقولا يوسف » أن « الأمم، شأن الأفراد ، لها شخصيات تتجسد فيها سمات شخصيتها ، ومزاجها ، وتراثها الروحى، وأنماط الحياة الاجتماعية » (٢٤). وعلى نفس المنوال يرى « عباس محمود العقاد » أن تقاليد الأمم وعاداتها ، وفولكورها وأساطيرها ، وأدابها ، وفنونها ، ولغاتها ليست إلا التجليات الخارجية المحددة لجوهر واحد متخفي، يطلق عليه « الشخصية الوطنية »(٢٥). ويحدد « يوسف حنا » الشخصية الوطنية من منطلق مصرى. فالشخصية الوطنية المصرية «شخصية بارزة » ، تجسد « جماع السمات والقسمات المتميزة » للجنس المصرى والثقافة المصرية اللذين تشكلا فى وادى النيل (٢٦).

لقد أدت رغبة المثقفين الوطنيين المصريين فى منح مصر شخصيتها القومية المتفردة والمستقلة إلى موقف حتمى متطرف لا شك فيه. وقد أعطيت أرض وادى النيل مكانة بارزة فى التطور المصرى. وأُعطى لتبعية الأفراد المصريين لبيئة مصر الأولوية المطلقة (٢٧). واعتُبرت الشخصية القومية من صنع الطبيعة، وليس للأفراد أن ينتهكوا قوانين الطبيعة. بل أن الإنسان ومجتمعه هم أحد امتدادات الوضع الطبيعى الموجود فى مصر، وليست أفكارهم، وأحاسيسهم، وسلوكهم إلا مجرد مظاهر للحتمية الصارمة للطبيعة على أوضاع الحياة : النبات، والحياة، وأخيراً الإنسان (٢٨). وقد أدى هذا الربط المتصلب بين الطبيعة والسمات الإنسانية حد أن بعض المثقفين اعتبروا أن منظومات المعتقدات الإنسانية ليست أكثر من مجرد خرائط إدراكية للبيئة المادية التى يتواجدون فيها. وعندما تسود بيئة مستقرة وثابته، كما فى مصر، يكون التفكير الإنسانى ثابتاً، ومجرد انعكاس للبيئة. وبالنسبة للحكيم، فإن

مصر « حالة كلاسيكية » للتفكير الإنسانى العاكس للبيئة المادية :

« فى مصر أفكار ثابتة لم تتغير إلا قليلاً، منذ عهد الأساطير الأولى حتى اليوم، ذلك لأنها متصلة بصميم هذه الأرض ومستوحاة من نفس طين هذا الوادى الخصيب، ومن نفس هذا النيل الخالد! إن أفكار الإنسان وعقائده ودياناته وخرافاته إنما تولد من مظاهر الحياة التى حوله ! » (٢٩).

كذلك يرى « حسن صبحى » خضوع الفكر الإنسانى لقوة الطبيعة كأمر مقدّر ومطلق. وتتابع الزمن والتاريخ لم يحدث إلا تغيرات طفيفة فى حقائق مصر الثابتة. كما لو أن على الزمن أن يتكيف مع ثبات البيئة المصرية. وكتب « صبحى » يقول : « إن الحياة بصورها المختلفة فى مصر، تخضع لظواهر الطبيعة لم ينلها الدهر بشىء كثير من التغيير»(٣٠). والزمن نفسه يمتثل للبيئة فى مصر، ونمط التغير التاريخى فى وادى النيل يعكس استقرار وسكون الوضع المادى المصرى (٣١). وبطريقة مشابهة يقدم « شهدى عطية الشافعى» مقولته بأن مصر ذات « طبيعة حادة ومتميزة »، جميع عناصرها شديدة التحديد. فلا عجب أن «نجد تماثلا وصلة قوية بين حياة مصر الفكرية الحديثة وشقيقتها الفرعونية القديمة. إن الطبيعة فى مصر لم يطرأ عليهاتغيير، فشمسها المشرقة، ونيلها المتدفق، وسماؤها الصافية، وصحاريها القاسية، وأرضها الخصبة، وكل ما ألهم الإنسان الفرعونى معتقداته الدينية وحضارته، لازال كما هو !! » (٣٢) ويقدم « أحمد حسين » أكثر التعبيرات وضوحاً عن المفهوم الحتمى الذى يؤمن بالاعتماد المطلق والأساسى للشخصية / العقلية المصرية على البيئة المصرية، فيقول : « إن ما يشكِّل الإنسان، من ثم، ليس أصوله الوراثية، وإنما بيئته وظروف [حياته] المحددة. فالمصرى الذى عاش منذ آلاف السنين هو نفس مصرى اليوم، وكذلك مصرى الغد. لأن العناصر التى صاغته بالأمس هى نفس عناصر اليوم، وهى نفس العناصر التى ستشكِّله فى المستقبل، طالما ظل النيل نيلاً والسماء سماء»(٣٣).

وينبغى أن نؤكد على أن البيئة، فى النظرية الحتمية النابعة من القومية القطرية، لا تؤثر فى الأفراد بشكل منفرد. بل الأحرى أن الطبيعة تتعامل مع كل الأفراد بصورة واحدة، تطبع جميع أفراد الجماعة القومية بشخصية جماعية واحدة. والامة المصرية ليست رابطة طوعية يمكن للمصريين الدخول فيها أو الخروج منها حسب نزواتهم الشخصية، بل هى حقيقة غير شخصية، تفرضها الطبيعة على الأفراد التى يتألفون منها (٣٤). ومن هنا، فإن مفهوم «رينان » للقومية باعتبارها « استفتاء يومى » كان مرفوضاً من جانب هؤلاء المثقفين. وكما يوضحها « عزت موسى » ، فإن « القومية لا يخلقها إنسان بل هى قطعة من كيان كل مصرى تخلق معه وتعيش معه لكنها لا تدفن معه بل تخلد من بعده » (٣٥). وهكذا، فإن

العلاقة بين الفرد وشخصيته القومية علاقة غير متطابقة ولا توجيهية، فالشخصية القومية تشكل الفرد، وليس للفرد إلا تأثير طفيف عليها. وليس للفرد فكاكاً من تأثير شخصيته القومية ولا طاقة له على تغيير بصمتها عليه. (٣٦) ويوضح « محمد زكى صالح » المسألة بجلاء فى ١٩٢٧ بقوله : « إن الشخصية القومية ليست جماع شخصيات الأفراد، وإنما تنبع من الروح القومية التى تؤثر على الأفراد بأكثر مما تتأثر بهم. إنها تطبع بصمتها على الأفراد ولا تتأثر بهم. إنها لا تنبع من الجيل الحالى وحده، وإنما من الأجيال السابقة كذلك، إنها نتاج آلاف السنين من التاريخ الذى ينيخ بكلكله على الفرد. ونحن كمصريين لم نرث عن أجدادنا ممتلكاتهم ودمائهم فقط، وإنما ورثنا كذلك طباعهم ومشاعرهم وروحهم. وقد ظلت هذه الطباع كامنة فى الأفراد أو الجماعة، تنتقل من جيل إلى جيل » (٣٧).

العقيدة المصرية فى المناهج الدراسية

يمكننا رصد مدى تغلغل المفهوم ذى الخلفية البيئية للقومية فى الحياة الثقافية المصرية، خلال العشرينيات، من كتب التربية الوطنية التى ظهرت فى مصر خلال النصف الثانى من ذلك العقد. وهذه المقررات – الوسيلة التى تنقل النخبة المثقفة بواسطتها فهمها للواقع إلى أبنائها – تعكس بوضوح المناخ العقلى للمرحلة. وهى، بوصفها هذا، شاهد على الانتشار الواسع لقومية ذات ركائز إقليمية صرفة فى ذلك الحين (٣٨).

لقد وُضعت كتب التربية الوطنية، فى العشرينيات، لتزويد التلاميذ بفهم أساسى حول الدولة المصرية الجديدة. وكان الهدف القومى من تدريس التربية الوطنية هو الحاجة إلى غرس « الرغبة » فى نفوس الطلاب المصريين « لإسعاد أمتهم وإعلاء شأن وطنهم » ؛ ولتحقيق هذه الأهداف، فإن التلاميذ فى حاجة إلى أن « يعوا تماماً أنهم أبناء الوطن [المصرى]، وأن ليس لهم عزة إلا بعزته ولا حياة إلا فى حياته » (٣٩). ويحدد كتاب آخر الهدف منها بـ « نشر التعليم بين جميع الفئات واختيار موضوعات للدرس تخلق من الجماهير المصرية أمة واحدة واعية بحقوقها وواجباتها وتأخذ مكانها الصحيح بين أمم [العالم] »(٤٠).

وقد أعطى لدراسة القومية مكانة هامة فى هذه المقررات. وكانت كل النصوص تحدد الأمة بالمفهوم القطرى . وقُدم ظهور القومية كنتاج للعيش داخل بيئة مادية معينة. وفى إشارة خاصة إلى الأمة المصرية، تبذل المقررات محاولة متأنية لغرس مفهوم مصر كدولة قومية متميزة وذات كينونة قطرية. وهى تقدم شرحاً مطولاً لأفكار الوطن المصرى والوطنية المصرية، والقومية المصرية والحركة القومية المصرية. إضافة إلى التركيز الخاص على العناصر المكونة للأمة المصرية.

وفى مقررات التربية الوطنية الأولى، التى صدرت فى العشرينيات، تقدم « الأمة » باعتبارها «مجموعة من الناس ينحدر معظمهم من أصل واحد ويجمع بينهم تقاليد وسمات ومصالح وأمانى مشتركة» (٤١). ويطلق على العناصر التى تصنع الأمة «وحدةالأصل»، و«وحدة التقاليد » ووحدة الأخلاق » و « وحدة الأمانى والآمال » (٤٢). إن « وحدة الأصل هى الركيزة التاريخية للأمة، بينما تشكل وحدة الأخلاق ووحدة الأمانى والآمال ركيزتها الحضارية» (٤٣). ويؤكد الكتاب على أن كل العوامل التى تصوغ الأمة إنما هى نتاج الإقامة الممتدة للسكان فى « بيئة واحدة » (٤٤). وهكذا، فإن البيئة الطبيعية تعد العنصر الأساسى فى صياغة وحدة الأمة. إنها البيئة التى تقدم للناس أصلا مشتركاً. ومن هنا فإن الأمة لا تنبثق فى وعى جيل واحد بمفرده ؛ وإنما تجسد وعى عدة أجيال. وحسب هذا الكتاب فإن الأمة يمكن أن نطلق عليها كذلك « تضامن الأجيال » (٤٥).

ويحدد نص آخر من نصوص التربية الوطنية الأمة المصرية فى صياغة قطرية شبيهة، فيقول : « تلك المجموعة الكبيرة من الناس، التى تتألف من عائلات وأفراد ينتمون إلى القطر المصرى، تسمى الأمة المصرية » (٤٦). وفى هذا النص، فإن العناصر التى تشكل الأمة المصرية هى، أولا وقبل كل شىء، « وحدة الأخلاق » ، ثم تليها « وحدة المصالح » و « وحدة الغايات » (٤٧). والنص يتتبع كذلك الأثر البعيد المدى لهذه الوحدات على شعب الأمة، صاحب البيئة المشتركة » : إن وحدة أصل الأمة وحياتها الجماعية المديدة فى إقليم واحد يجعل الأفراد متشابهين فى ميولهم وأخلاقهم القومية » (٤٨).

وهناك كتاب ثالث من كتب التربية الوطنية التى صدرت فى العشرينيات يحوى صياغة أكثر جدة للمفهوم القومى القطرى، فهو يؤكد على أن « الأمة هى مجموعة من الناس تعيش فى بقعة من الأرض، يرتبط أفرادها بحضارة واحدة، ومصالح مشتركة، ومشاعر متماثلة».(٤٩) ويؤكد الكتاب على أن الجنس واللغة ليست عناصر جوهرية فى خلق هوية قومية : « على أية حال فإن « وحدة الجنس » و « وحدة اللغة » لم تعد عاملاً مهما اليوم فى قيام الأمة. ولنأخذ الأمة السويسرية على سبيل المثال، فهى تتألف من ثلاثة عناصر عرقية: الألمان، والفرنسيون والإيطاليون، يتحدث كل منها لغته الخاصة ونفس الشىء بالنسبة للولايات المتحدة، فهى أمة واحدة تتألف من عدد من الأجناس تعود أصولها إلى أمم وشعوب أوروبا » . (٥٠) ثم يواصل النص حديثه بأن تركز مجموعة من الناس داخل نفس الإقليم هو العامل الحاسم فى إنتاج أهداف مشتركة، وأنماط متماثلة من السلوك، ومعايير اجتماعية مشتركة (٥١). ويقدم النص تعريفات مفصلة لجوهر الأمة المصرية وشرحاً لتطورها التاريخى يستحق الاقتطاف المطول : «الأمة المصرية : مصر هى هبة النيل، قامت على واديه الخصب الأمة الفرعونية، صانعة أعظم الحضارات القديمة. وعلى ضفاف هذا النهر المبارك عاش

المصريون الفراعنة فى سلام وطمأنينة. وجيل بعد جيل تكاثروا وازدهروا. وتمازجت معهم عناصر أخرى من أشكال مختلفة بصورة نهائية. جاء هؤلاء كغزاة أو كقراصنة أو كمهاجرين.. رومان ويونانيون، عرب وأفريقيون، أتراك وشراكسة.

وكلهم - بعد أن وجدوا فى أرض مصر المأوى، واستنشقوا هواءها، وشربوا من ماء نيلها، وذاقوا طيباتها، واستظلوا بقبة سمائها الزرقاء - امتزجوا بعنصرها الفرعونى. وعندما تمازجوا، اختفت جميع خلافات الدم والعصبية العرقية. لقد أصبحوا أمة واحدة. وهكذا انصهر الكل فى قالب مصرى وليس شيئاً آخر وارتبطوا بعضهم البعض بسمات مشتركة وروابط من تقاليد مشتركة. وأصبحت سماتهم واحدة، ومشاعرهم متشابهة، وكذلك أمزجتهم»(٥٢).

ركائز زائفة للقومية

من المسموح ندرك الممنوع. ومن المثير للدهشة ألا نجد فى كتب التربية الوطنية فى العشرينيات أى دور للغة العربية والإسلام (سواء كدين أو كحضارة) فى تشكيل الأمة المصرية وتحديد شخصيتها القومية. فقد أُغفلا، ببساطة، كعناصر محتملة، سواء فى إقامة الأمم بشكل عام أو مصر بشكل خاص. فالشخصية القومية المصرية تُقدم باعتبارها حقيقة قطرية المنشأ بعيداً عن تأثير العربية والإسلام. ولم يكتف كثير من المثقفين أصحاب العقيدة المصرية بمجرد التأكيد على الجوهر الإقليمى لمصر وإهمال أى تأثير عربى - إسلامى ممكن عليها، بل أعطوا أهمية كبيرة للشرح المفصَّل للأسباب التى تجعل من اللغة والدين عناصر غير ضرورية لقيام الأمة المصرية وصياغة خصوصيتها القومية. كان رفض اللغة والدين، كعوامل تأسيسية فى تشكيل الأمم، أمراً طبيعياً، نتج عن القبول المصرى لمعادلة « الوسط - الجنس - اللحظة » باعتبارها مفتاحاً وحيداً لفهم الواقع الاجتماعى. و « أحمد حسين » عندما يعلن أن «الدين واللغة ليسا عناصر مقررة للقومية» (٥٣)، إنما يردد آراء معلميه ومراجعه. وكان مثاله الأساسى أمريكا. فشعب الولايات المتحدة « يؤمن بالمسيحية ويتحدث الإنجليزية، لكن هل يمكننا القول بأن الأمريكيين إنجليز ؟» (٥٤). وبنفس الطريقة، فالمصريون مصريون وليسوا عرباً «لأننا نعيش فى مصر وليس فى شبه جزيرة العرب» (٥٥). ويظهر استبعاد «حسين» الكلى للغة كمقوم من مقومات القومية فى إعلانه « نحن لسنا عرباً بقدر ما نحن لسنا إنجليز » (٥٦)

وكان « حافظ محمود » - صنو « حسين » وزميله - على نفس القدر من الحدة. وهو يرى أن هوية أية أمة تتقرر انطلاقاً من الأرض التي تسكنها والبيئة التى تشكلها فحسب،

وليس على أساس اللغة التى يتحدثها أعضاؤها. ومن هنا، فإن المصريين وإن كانوا يتحدثون العربية إلا أنهم ليسوا عرباً ؛ « فالأميركى يتكلم الإنجليزية لكنه أميركى. والاسترالى يتكلم هذه اللغة لكنه ليس إنجليزياً وليس أميركياً أيضاً » (٥٧). كما عبر « إبراهيم إبراهيم جمعة » كذلك عن رفضه للقومية اللغوية : « من الواضح أمامى أن البيئة التى نسكنها منذ أن أصبحنا نتحدث العربية ليست عربية. وكلنا نعلم بوضوح أنه بالرغم من امتزاج الجنس المصرى والعربى، وبالرغم من استسلام اللغة المصرية أمام العربية، إلا أننا خُلقنا كأمة متميزة ذات عقلية وطبيعة مختلفة تماماً عن العقلية والطبيعة العربية » (٥٨) وحتى « اميل زيدان»، الذى ينتمى إلى الجيل المصرى الثانى من ملاك ورؤساء تحرير الهلال، يقبل بهذا المفهوم اللالغوى للقومية. وفى تحليل مسهب لـ « مكونات القومية »، يناقش فيه الأرض والجنس، والدين، والتاريخ، يتوصل إلى أن اللغة لا تلعب دوراً واضحاً فى تكوين القومية. فاللغة « لا تكفى وحدها لإيجاد الروح القومية. فالإنجليز والأميركان شعبان مختلفان مع كون لغتهما واحدة. كذلك لكل من مصر وسوريا والجزائر وغيرها من الأقطار العربية كيان مستقل وإن تكن لغتها جميعاً العربية » (٥٩).

كان الاستبعاد القومى المصرى للدين كمكوِّن ممكن للقومية يرتكز على مقولتين، واحدة تخص الإسلام والأخرى تنطبق على الأديان الأخرى جميعاً. الأولى هى التأكيد على أن الإسلام هو دين عالمى وليس قاصراً على منطقة بعينها ؛ والحال كذلك، فظهوره كان موجهاً إلى الإنسانية جمعاء، وهو لا يعرف التمييز بين القوميات المختلفة. المقولة الثانية هى أن الواقع الحديث يرفض اتخاذ الدين كبؤرة لهوية جمعية لا نطواء ذلك على مفارقة تاريخية ؛ فعلى عكس مراحل التاريخ اللاحقة التى اتسمت بمزاج دينى، فإن العصر الحديث علمانى فى روحه، لا يعترف إلا بالقوميات القائمة على أساس علمانى. وقد تمثل التجسيد لهذا الرفض للدين كأساس للقومية فى شعار « الدين لله والوطن للجميع » . (٦٠).

وعلى سبيل المثال، فقد رفض « حافظ محمود » بشدة إمكانية أن يكون للإسلام أية دلالة قومية بالنسبة للمصريين. فهو يرى أن الإسلام هو دين الأفراد الذين يؤمنون بالله وتربطهم بغيرهم من مسلمى العالم روابط تضامن أخلاقى، لا سياسى. وهو يعلن أن « الدين الإسلامى... رسالة إلى الإنسانية كلها » (٦١). وهو بهذا يستبعد إمكان قيام قومية على أسس دينية. وهو ينكر كذلك أن تكون « الروح العربية » قد غزت مصر عن طريق الإسلام وحولت الشعب المصرى إلى أمة عربية - إسلامية (٦٢). وعلاوة على كل ذلك، فالنبى محمد (ص) قد جاء « برسالة عالمية للإنسانية جمعاء » ؛ ولا يمكن تحت أى ظرف من الظروف أن تقتصر رسالته على العروبة أو العرب وحدهم. (٦٣) من هنا، فإن ولاء معظم المصريين للإسلام لا يعنى قبولهم بهوية قومية إسلامية، وهويتهم الإسلامية هوية عالمية لا علاقة لها بهويتهم

القومية الثابتة (٦٤). فالقومية المصرية ظاهرة علمانية، تتمايز عن الإسلام بقدر ما تنفصل عن أى دين آخر. وهى لا تتحدى الإسلام ولا تعمل على تقويضه. ولهذا فليس الدين فى حاجة إلى التدخل فى المسائل القومية، ولا يمثل عقبة فى سبيل تكوين شخصية وثقافة قومية علمانية تقدمية (٦٥).

وكان موقف « سلامه موسى » من الدين أكثر سلبية. وهو، كمسيحى المنشأ وكوضعى وعلمانى شديد الإخلاص بحكم التعليم، يرى أن القومية هى الوريث التاريخى للدين كبؤرة أولية لولاء الإنسان وهويته. فالقوانين الصارمة للتطور الإنسانى جعلت من القومية العلمانية إطاراً شرعياً وحيداً للتنظيم السياسى وكذلك التقدم الاجتماعى (٦٦).

ويتغاضى « موسى » عن الفروق بين تطور مجتمعات أوروبا المسيحية والشرق الأوسط الإسلامى. فهو يرى أنه منذ الإصلاح - الذى يعتبره « ثورة قومية اجتماعية أكثر منها ثورة دينية » - أصبحت مجتمعات الغرب متحررة من روابط الولاء الدينى، وتتبنى ولاءات قومية بدلاً منها. فقد حدث « تمايز كامل » بين الدين والدولة - القومية فى أوروبا الحديثة (٦٧). وكان « موسى » على قناعة بأن الشرق الأوسط يشهد عملية تاريخية مماثلة منذ بدايات القرن التاسع عشر وكنتيجة للتغيرات الكاسحة التى حدثت فى المنطقة خلال القرن الماضى، فإن وضع الدين كبؤرة أولية للهوية قد تقوض. وكما هو الحال فى أوروبا الغربية، فإن الأوضاع التاريخية أسفرت عن ظهور قومية قطرية. وهكذا حلت « الرابطة الوطنية » محل « الرابطة الدينية » كأساس للهوية الجمعية (٦٨).

وبعد تقديمه لهذه الرؤية للتاريخ الحديث، يرفض « موسى » أية محاولة لجعل الدين جزءاً من الحياة القومية أو لجعل الدين - ولو بشكل جزئى - أحد مكونات القومية. كذلك فإن القول بأن الجماعة الدينية ذات « محتوى قومى » - أى محاولة تزويد الدين ببعد قومى والإدعاء بوجود «قومية دينية » - يلقى الاستنكار من جانب موسى. وأى خلط بين الدين والقومية، وأى محاولة لتزويد الأمة بأسس دينية، يعتبرها خطراً وتنطوى على مفارقة تاريخية. إنها محاولة لجر عجلات التاريخ إلى الوراء. وهو يعلن « أننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة [قومية] تربطنا ».(٦٩) كذلك فقد هاجم « سلامه موسى » فكرة الرابطة الإسلامية هجوماً مباشراً. فانهيار الدولة العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى قد وجه ضربة قاضية إلى الجامعة الإسلامية، وبدد أسطورة وحدة الأمة الإسلامية. وهو يرى فى أمل الجامعة الإسلامية للتوفيق بين القومية والدين، ومحاولتها لإيجاد تسوية مؤقتة بين الاثنين، أمراً يتعارض مع قوانين التطور الإنسانى ويمثل تحدياً لتقدم الإنسان. فهو يحذر من « أننا فى الجامعة الإسلامية نتأخر عن الزمن الحاضر بنحو ألف سنة » (٧٠) فالتقدم يعنى

القومية، والقومية بطبيعتها متجاوزة للدين، وعلمانية (٧١).

وهكذا، يدعو « موسى » للفصل التام بين القومية والدين. وهو يرى أن « ديانة المستقبل هي ديانة فردية وليست جماعية » (٧٢). وهو يسعى إلى تجريد الدين من كافة سلطاته العامة، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو تعليمية، وجعل هذه الأمور من اختصاص الدولة - القومية وحدها. إن التقليص التام للدين، لحد قصره على المستوى الفردي، هو السبيل الوحيد لضمان ألا يتعارض الولاء للدين مع الولاء للأمة. وخير وسيلة لتحقيق الانسجام بين القومية والدين هو الفصل التام بينهما، فالدين ينبغي أن يعترف بسلطان القومية في دورها كبؤرة حديثة للهوية الجماعية، وعلى القومية أن تحترم وضعية الدين كمرشد روحي للفرد(٧٣).

ولا يقصر المثقفون أصحاب العقيدة المصرية هذا المفهوم اللالغوى واللاديني للقومية على مصر وحدها. فهم يمدونه إلى ما وراء وادي النيل، خالقين صورة لجيرانهم العرب تعكس صورة مصر عندهم. وعلى عكس مفهوم الشعب العربي الواحد صاحب التراث الموحد، يقدم الكتاب المصريون رؤية لعالم عربي متعدد المراكز والألوان تتشكل فيه، بعد احتذاء النموذج المصري - دول - قوميات مفردة ذات هويات قطرية متميزة. فالتفرد المحلي، لا تجانس كل العرب، هو الموقف الوجودي الصحيح للبلاد الناطقة بالعربية. من هنا كان قيام دول قومية عربية منفصلة، لكل منها وجودها القومي وشخصيتها المستقلين، هو التصور القطري المفضل. وخلال عملية قيام مثل ذلك العالم من الأمم العربية المنفصلة، فإن المنطقة لن تعود إلى حالتها الطبيعية فحسب. بل وسيتحقق لوجود الدولة المصرية المستقلة شرعيتها.

وقد قدم « توفيق الحكيم » ، في ١٩٣٣، صورة لمثل هذا العالم العربي وللعلاقات بين العرب بعضهم البعض (٧٤). وهو لا يتجاهل تماماً الأخوة اللغوية والثقافية « المضمونة » بين جميع الناطقين بالعربية (٧٥). لكنه يرى أن هذا لا يلغي الوجود الفردي، العميق الجذور، لكل وحدة قومية عربية. وحيث أن كل أمة عربية تشكل هوية متميزة، فهو يرى أن كل منها في حاجة إلى التأكيد على السمات المميزة التي تخصها وحدها : « فليبحث كل منا عن شخصيته المتميزة في ماضيه الطويل بأكمله. المصري في مصر القديمة وما بعدها من عصور. والسوري في فنيقيا وما بعدها، والعراقي في بابل وما بعدها وما قبلها من تواريخ إلخ إلخ.. كل يستخرج من بطن الأرض التي يحيا عليها كل محاسن طبيعتها وكل كنوز ماضيها »(٧٦).

إن كون كل بلد عربي له وجوده الخاص وشخصيته المتفردة لا يعني الانعزال التام للدول العربية عن بعضها البعض. فعلى العكس، يقبل « الحكيم » بالتعاون والتضامن مابين العرب

كمبدأ مجرد. لكنه يفعل ذلك بفهم مصرى. فالتفاعل بين البلاد العربية يعنى حواراً بين أمم منفصلة، يقوم على أسس قطرية، بين أسرة تجمعها صلة القرابة والمستقلة فى الوقت نفسه : « أنى أقول بالمصرية والعراقية والسورية إلخ إلخ لا للانفصال بل للاتصال، ولا للتعصب بل للحب » (٧٧) إن « الحكيم » يرى فى فكرة الوحدة العربية الشاملة، التى يمكن أن تقضى على التميز القومى وتنهى التنوع المحلى، خطراً حقيقياً على تقدم وازدهار كل الشعوب الناطقة بالعربية : « أما فناؤنا جميعاً فى شخصية العرب الغابرين فأمر لا يمكن أن يكون، لأنه مخالف لطبيعة الأشياء » (٧٨).

ويقدم « محمد حسين هيكل » صورة أكمل لعالم عربى تعددى (٧٩). فالتقارب الجغرافى والتشابه الثقافى للبلاد العربية لا يلغى، فى رأى « هيكل » ، الطبيعة المحددة الناجمة عن البيئة المتفردة التى يمتلكها كل بلد على حدة. والسبيل لإعادة تأهيل هذه الشخصيات القومية يقوم على تجديد التراث الثقافى لمرحلة ما قبل الإسلام فى كل منها. وانطلاقاً من قناعته بأن لكل وحدة قومية منفصلة « حضارتها المميزة الكامنة »، يرى « هيكل » ضرورة تجديد هذه الحضارات وصقلها، حتى تصبح أساساً أصيلا للحياة الحديثة للأمة. فبلاد العرب فى حاجة للتحرر من سطوة الحضارات « الغريبة » - العربية والعثمانية، وآخرها الأوروبية - عن طريق إحياء « حضاراتهم القومية » المتميزة (٨٠). فكل وحدة إقليمية فى العالم العربى لها « ذاتية قومية واضحة » ، كما يرى « هيكل » ؛ مستقرة فى الوعى الثقافى للشعب الذى عاش فى المنطقة لآلاف السنين. ولا يمكن بعثها مرة أخرى إلا من خلال الانتباه الجاد إلى التراث التاريخى المميز لكل بلد عربى (٨١).

ويؤكد « هيكل » ، فيما بعد، على أن خبرة مصر مع « شخصيتها الفرعونية » ينبغى أن تكون نموذجاً لنهضة غيرها من العرب. فكل جماعة قومية ناطقة بالعربية فى حاجة لأن تحذو حذو مصر فى النظر إلى ماضيها وإعادة بنائه بصورة شاملة، لتقدم بذلك الأساس الوحيد الأكيد لبناء حاضر ومستقبل للأمة، أصيل وراسخ الجذور. فالماضى والحاضر والمستقبل جميعاً ترتبط بالمكان، وكما أن الأمة المصرية الحديثة تعود إلى روحها وشخصيتها الفرعونية الأصلية، بالصورة التى صاغها وادى النيل، لتتلقى منها الإلهام، فإن على السوريين والعراقيين وغيرهم من الشعوب العربية أن يعيدوا اكتشاف تراثهم القطرى المتميز وتسخيره فى بناء هوياتهم القومية المتميزة (٨٢). وهكذا، ومثلما فعل مع مواطنيه من المصريين، فهو يعيد تذكير العرب الآخرين بأن « من لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له »؛ وهو يحث السوريين على الاسترشاد بجذورهم الفينيقية، وينصح العراقيين باستلهام الآشورية والبابلية بل والعصور الأسبق ؛ ويذكّر قراءه بشكل عام بأن حضارات البلاد العربية الماضية لها القدرة على أن « تتصل بنا زمانيا بنفس قدرتها على الارتباط بنا مكانياً » (٨٣) ويتخيل

«هيكل » مستقبلا متفائلا للوضع العربى التعددى الجديد الذى سينجم عن إعادة اكتشاف كل أمة عربية لماضيها وشخصيتها الغابرة. وعلى الرغم من أنه سوف يكون عالماً من الأمم القومية المتكافئة ؛ تدرك كل منها تفردها وتحرص على تميزها، إلا أنها لن تفتقد إلى الحوار والتعاون الحقيقى. وهو يتنبأ بـ « وحدة روحية قوية » بين شعوب المستقبل العربية، وهى وحدة سوف تقود كل شعوب المنطقة فى النهاية إلى إقامة حضارة زاهرة « تتضاءل إلى جانبها جميع الحضارات التى عرفناها حتى الآن » . (٨٤).

وهكذا يصر « الحكيم » و « هيكل » وغيرهما على تطبيق النموذج المصرى القطرى على بقية العالم الناطق بالعربية. فمن خلال رفع البيئة إلى مرتبة المحدِّد الأعلى للتطور الإنسانى وما يتبعه من التسليم بأن المناطق المختلفة تنتج تراثاً مختلفاً، كان بمقدورهما نفى دور اللغة العربية أو الدين الإسلامى كعوامل مؤثرة فى صياغة الأمم وتكوين الشخصيات القومية. فالأرض هى الإطار الوحيد للوجود القومى وتطوره. ومصر، بصورتها القومية التى كانوا يصنعونها لها، هى الطليعة لباقى المنطقة العربية، تبين لهم الطريق السليم إلى الوعى والتحقق القوميين. والنتيجة المفترضة هى قيام وضع قطرى جديد حديث بطبيعته، يرتبط بالمبادئ القومية السليمة المستمدة من أوروبا المستنيرة، وحلول التعددية القطرية محل النظام العنيق القائم على أسس دينية، المتمثل فى الإمبراطورية العثمانية. ومن خلال الإقرار بتفرد كل أمة فى الشرق الأوسط - مكانياً وزمانياً - يؤكد النظام الجديد على الهويات المحلية ويضمن الوجود المستقل لكل منها.

الفصل السابع

مصر في منظور العقيدة المصرية

٢ - نحو تاريخ قطري مصري

خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، كثيراً ما كرر المثقفون الوطنيون المصريون الاتهام بأن تاريخ مصر لم يدرس « كما هو بالفعل » . وهم يشتكون من أن صورة مصر التاريخية قد أصابها التشويه على يد عنصرين « أجنبيين » : التأريخ العربى الإسلامى وتأريخ المستشرقين الأوروبيين. كل بطريقته، شوّه الطبيعة المتميزة للتاريخ المصرى، خالقاً « صورة زائفة » لتاريخ شعب وادى النيل (١). وأضيف إلى هذا الاتهام عدم عناية المصريين أنفسهم بتاريخهم، والقبول العام من جانب المصريين، بل وأحيانا مشاركتهم، فى خلق هذه الصورة الزائفة للتاريخ المصرى (٢).

ويشكو « محمد حسين هيكل » من أن « تاريخ بلادنا لم يضعه حتى اليوم مؤرخ منصف على طريقة علمية صحيحة » (٣). وبصورة أكثر تحديداً يحمل « هيكل » على عدم دراسة وتسجيل التاريخ المصرى كـ « تاريخ قومى » ، باعتباره تاريخ للشعب المصرى الذى يسكن بيئة مصرية منذ آلاف السنين (٤). أما وجه الخطأ فى تقديم تاريخ مصر فيتمثل فى التأريخ للحكام والشعوب والثقافات « الأجنبية » التى دخلت على وادى النيل من خارجه وسيطرت على شعب مصر. وحسب ما كُتب فى الماضى، فإن التاريخ المصرى هو « تاريخ الفاتحين الأجانب الذين أذلوا آباءنا وأجدادنا » (٥). ويتحسر « هيكل من « [إننا] لا نذكر من الذين سبقونا غير أولئك الأجانب عن مصر ممن أغاروا عليها والزموها لهم الطاعة » (٦). وتتأكد شراسة تشويه تاريخ مصر الحقيقى فيما يراه « هيكل » من أن «التاريخ الزائف» لا يزال بمثابة « التاريخ الرسمى الذى درّس لنا [فى المدارس] ويدرس اليوم لأبنائنا » (٧).

ويمكننا أن نجد انتقادات شبيهة فى كتابات « محمد عبد الله عنان » . فهو يؤكد بشدة على أن الاهتمام بالتاريخ المصرى قد تُرك إما للمؤرخين العرب - المسلمين أو للمؤرخين الغربيين. وكلاهما يخضع كتابة ذلك التاريخ لميوله العقائدية الخاصة، وسخروه لخدمة القوى السياسية والثقافية التى يعملون باسمها (٨). إنهم يتحملون مسئولية جهل الشباب المصرى اليوم بتاريخ مصر وعقليتها المتفردة. فبفضل تأثيرهم، هناك فترات كاملة من التاريخ المصرى

« لازالت محجوبة عن أعيننا الى الأبد » (٩). وشأن « هيكل » يحتج « عنان » كذلك على هذا التفسير الزائف للماضى « الذى يفرض على الأولاد حالياً » (١٠). ويدعو «عنان» زملاءه من المثقفين المصريين للتحرر من « النير الخانق » لهذا التاريخ الزائف ومحاربته. ولا يمكن رفع « أنشوطة » هذه الصورة الخاطئة عن عنق مصر إلا بإعادة اكتشاف « التاريخ القومى » الحقيقى لمصر (١١).

ينبغى، أولا وقبل أى شىء، شن نضال فى سبيل « تاريخ قومى » مصرى حقيقى، ضد تلك المؤسسات التعليمية التى تتغلغل فيها المناهج التاريخية الأجنبية والزائفة. فهيكل و«عنان » ، وغيرهما من المثقفين الوطنيين المصريين يدينون المدارس المصرية لسماحها بسيطرة مناهج غير مصرية فى التاريخ على دراسة الماضى المصرى. وكثيراً ما تعرضت مناهج هذه المؤسسات للنقد بسبب تفضيلها دراسة التاريخ الأوروبى أو الإسلامى وتقديمها لتاريخ مصر وشعبها إما كجزء من تاريخ العرب والإسلام أو - فى حالات أخرى - كملحق ثانوى بتاريخ الغرب والبحر المتوسط. وقد خلق هذا التوجه غير الصحيح فى تناول التاريخ فى مصر الحديثه موقفاً عبثياً يدفع الطلاب المصريين الراغبين فى معرفة التاريخ الخاص ببلدهم إلى ترك مصر ودراسة ماضيها فى مؤسسات تعليمية وجامعات أجنبية (١٢). ويتمرد « محمد حسين هيكل » بصفة خاصة على هذا الموقف الشاذ، ويعتبره « عاراً » و « خزياً » لمصر. وأن تسامح المصريين معه خلال السنوات الأولى لتطوير التعليم فى مصر، فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، أمر يمكن فهمه، لكن استمراره فى عهد «النهضة » القومية، بعد ١٩١٩، أمر غير مقبول (١٣). وهكذا، فإن المثقفين أصحاب التوجه المصرى. فى العشرينيات، كان يجمعهم الحنق المشترك على التباين بين الصورة القومية الجديدة لمصر، والتى كانت تتشكل فى فترة « النهضة » القومية التى أعقبت ١٩١٩، والصورة غير المقبولة لماضى البلاد، التى استمرت فى هيمنتها عبر منظور أجنبى، غير مصرى. فمصر، التى تشهد عملية من البعث، تستحق إعادة اكتشاف تاريخها، والفوز بصورة جمعية جديدة تقوم على الفهم السليم لتراث الأمة. وباختصار، فإن حاضراً ومستقبلا جديدين يتطلبان إحساساً جديداً بالماضى. ويصيغ المثقفون أصحاب العقيده المصرية الحاجة القومية لتاريخ جديد من منظور التحرر ورد الاعتبار. فعلى المصريين أن يحرروا ذاكرتهم الجماعية من أثقال التواريخ الأجنبية، وتنقية وعيهم التاريخى من الصور الخارجية المفروضة عليهم، وإعادة اكتشاف ذاكرة جمعية مصرية متميزة يمكن أن تقدم أساساً متيناً لوعى قومى جديد. وكتابة التاريخ المصرى «كما هو بالفعل» يعنى إعادة تنظيم تاريخ مصر بطريقة تبرز «جوهرها الإقليمى» - أى الرابطة السامية والخالدة بين وادى النيل وشعب مصر (١٤). وعلى نحو ما صاغها «هيكل»، فإن تاريخ الأمة هو تاريخ « الأجيال التى سبقتنا والأرواح التى عاشت فى الجو

الذى نعيش فيه ». وينبغى على المثقفين المصريين المعاصرين، الذين يمثلون « الأواخر فى سلسلة طويلة من الأجيال المصرية » ، إحياء الصلة بين هذه الأجيال ومن ثم خلق الوحدة العضوية التاريخية للأمة المصرية (١٥).

ويرى هؤلاء المثقفون أن مهمة إعادة خلق فهم صحيح للتاريخ المصرى إنما يعد أمراً جوهرياً فى تأسيس واقع قومى جديد. ويصيغ « هيكل » هذه البديهية بوضوح شديد. فهو يعلن أن دراسة الماضى والميراث الثقافى المتضمن فيه « تعتبر فى كل الأمم المتحضرة أساساً من الأسس القومية. وسيلة قوية منتجة لخلق القومية » (١٦). إن التاريخ يلعب دوراً حاسماً فى تشكيل الوعى القومى وتقوية الإحساس بالولاء الجماعى. إنه يقدم للأمة الشرعية التاريخية فى مجرى عملية الإحياء، ويظهر صلابة الشخصية القومية (١٧). من هنا، فإن دور المؤرخ الوطنى هو كتابة التاريخ بالتركيز على القومية.إن واجبه هو تقديم « تاريخ قومى » ، قصة تطور الجماعة الاجتماعية داخل بيئتها الخاصة. فقط، من خلال كتابة تاريخ قومى حقيقى، يمكن لمصر أن تحصل على الماضى المصرى الأصيل والحقيقى والمتميز الذى تستحقه(١٨).

مبادئ التاريخ القومي المصري

إن صياغة صورة تارخية جديده لمصر لم تبق مجرد حلم مثالى لهؤلاء المثقفين الوطنيين المصريين. فقد تولوا ترجمة فرضياتهم إلى بنود عملية، وصياغة لكثير من المبادئ المنهجية والخطوط الاسترشادية لكتابة تاريخ قومى حقيقى لمصر. وقد أسفر سيل التوجيهات التى وضعت لإعادة تفسير التاريخ، خلال هذه الفترة، عن خطة تأريخية موحدة نسبياً، تقدم فى مجملها إطار مراجعة نظرى لدراسة تاريخ وادى النيل والتطور التاريخى لشعبه. وفى إطار هذه الخطة العامة يمكننا أن نتبين ستة مفاهيم رئيسية تحدد نموذجاً لإعادة اكتشاف تاريخ مصر القومى.

رسوخ الزمان في المكان

تأسس التاريخ القومى الجديد على مفهوم محدد للزمن باعتباره وظيفة للمكان وحده. فالبيئة الطبيعية أو الوسط هو الذى يقرر طبيعة الفترة أو اللحظة المعنية. البيئة هى التى تعملى إيقاع تدفق الزمن. والزمن، بوصفه ذاك، متضمَّن داخل حدود الجغرافيا، وعليه أن يخضع للقوانين الحتمية للطبيعة المسيطرة على البيئة (١٩). وفى الحالة المحددة لمصر، فقد

رؤى أن حياة مصر تشكلت بواسطة « ساعة قطرية » . وبغض النظر عن إمكان تطبيق النظام الدورى على تاريخ البلاد الطويل، فإن كل هذه اللحظات وقعت فى وادى النيل. وهذا المكان المشترك يوحد بين العهود المتعاقبة من الزمن فى كينونة تاريخية واحدة. وهكذا اعتبرت الاستمرارية، لا التغير، جوهر التاريخ المصرى ؛ فـ « الحياة الخالدة » لمصر لم تشهد، عبر آلاف السنين، سوى تغيرات عرضية (٢٠).

وتقدم كتابات « توفيق الحكيم » تعبيراً ملموساً عن هذا المفهوم القطرى للزمن. فهو يرى أن الزمان والمكان، معاً، هما قوتان تشكلان النظرة الفلسفية المصرية (٢١). والتفكير المصرى على مدى آلاف السنين يدور حول « النضال الهائل » بين الإنسان والزمان والمكان. وبينما « كان الإغريق مهمومين بالقضاء والقدر» (ينغمس «الحكيم » هنا فى مقارنته المفضلة بين الإغريق والمصريين) « فإن المصريين مهمومون بالزمان والمكان ». حقاً، إن مبرر وجود مصر كأمة هو السيطرة على الزمان والمكان وإخضاعهما لإرادة مصر (٢٢). ومصر، كما يرى « الحكيم » ، قادرة على قهر الزمن عن طريق مواردها الجغرافية والبشرية. فالاستمرار العضوى للحياة فى وادى انيل ودوام « الروح المصرية » ، النابعة من رسوخها فى تلك البيئة، تعتبر أقوى من الزمن (٢٣). وخضوع الزمان هذا للمكان، هو الذى فتح إمكانية التجديد أمام «الحكيم ». ولأن التجديد جزء لا يتجزأ من بيئة جيدة التحديد، فهو يمثل سمة جوهرية لمصر. فقد كانت النظرة المصرية تتميز دائماً بـ « الأمل فى انتصار الروح على الزمان والمكان!.. وذلك الانتصار إنما هو فى البعث » (٢٤).

هذا المفهوم لإمكانية تجاوز حدود الزمان واستعادة جوهر الماضى، كان قاسماً مشتركاً بين بقية المثقفين أصحاب العقيدة المصرية. وهم يرون كذلك وجود قدرة مصرية متميزة على إعادة إحياء الماضى، واستعادة المجد الذى ميز مصر فى « عصرها الذهبى » الماضى. وهم يشعرون بأن قوة البيئة المصرية وصلابتها كفيلة بأن تعيد الزمن نفسه فى مصر. إن مجرى التاريخ لم يغير من مصر ؛ بل أنه، مرة بعد أخرى، لم يكشف سوى عن استمرارية وسيادة نفس « الجوهر الأسطورى الحقيقى » (٢٥).

لقد كانت مسألة إحياء الجوهر المصرى الأصيل قضية أساسية، على المستوى التنظيرى، فى التاريخ القومى الجديد. وحسبما يرى أولئك المثقفون ذوو التوجه المصرى، فإن الزمن الإقليمى إنما يعنى الإلغاء المطلق للتمييز بين الماضى والمستقبل. وهو ما يتيح لمصر تجديد نفسها بصورة دورية، واستعادة شباب البلاد المتجدد. وبهذا المعنى، فإن مصر شابة على الدوام(٢٦). ومن هذا المنظور، لا يعنى الزمن دمار وخسارة لا يمكن تفاديها ، فالتاريخ ليس بالضرورة عملية تدهور لا مهرب منها. فعجلات التاريخ لا تسير بصورة متعسفة فى اتجاه

واحد لا رجعة فيه. وبهذا المفهوم القطرى للزمن، فإن التاريخ يحمل فى طياته احتمال الموت والبعث. وبالنسبة لمصر على الأقل، فإن الموت القومى أو تجديد الشباب ممكن، شأنه فى ذلك شأن الأفول والإشراق القومى. وفكرة تبعية الزمن تلك للمكان، فى أعماقها، تجعل من الممكن إقامة الحاضر و المستقبل على أساس من الماضى (٢٧).

وهكذا يرى « توفيق الحكيم » أن « بعث » مصر كامن فى البنية الطبيعية لوادى النيل. ففيضان النهر المنتظم، وتعاقب ارتفاعه وانحساره السنوى المقرر سلفاً لا يمثل، بالنسبة للحكيم، سوى علامات على تفرد إيقاع الزمن فى مصر. وهذا الانتظام هو الذى أدى إلى لحظات الإحياء :

« فهاهو ذا النيل فى انتظام يحيا ويموت مرة فى كل عام : موت وبعث، وبعث ثم موت.. من هذا النيل خرجت أساطير البعث، وفى هذه الأرض الجميلة الدائمة الخصب نشأت فكرة الخلود... فهى [مصر] المرجع والمآب، يموتون عليها، ويعودون إليها، موت ثم حياة ثم موت !.. وهكذا إلى أبد الآبدين.. لا الموت يفنى ولا الحياة تفنى.. شأن هذا شأن النيل فى حياته وموته. » (٢٨) كان « الحكيم » على قناعة بأن فكرة البعث سمة جوهرية من سمات مصر؛ واحدة من « أفكارها الثابتة : التى تكرر ظهورها باستمرار فى التاريخ المصرى (٢٩). وبالنسة للحكيم، وكذلك لغيره من المثقفين الوطنيين المصريين، فإن فكرة الإحياء القومى الدورى جزء لا يتجزأ من حياة مصر، واحدة من أبرز معالم التجربة التاريخية المصرية. «البعث هو نشيد مصر الخالد، يغنيه النيل فى كل عام.. والنبات والطيور والسماء والشعراء »(٣٠).

وحدة التاريخ المصري

المبدأ التاريخى الثانى، الذى يحدد التاريخ القومى الجديد نابع مباشرة من المبدأ الأول. ونعنى بذلك تلك النظرية التى ترى أن التاريخ المصرى كله، برغم التنوع الواضح فى فتراته ونظمه وثقافاته، يمثل كلا واحداً موحداً، غير قابل للتقسيم. وهذا المبدأ يقتفى أيضاً أثر فكرة تفرد البيئة الطبيعية لوادى النيل، التى يعزى لقوتها الجبارة، التى لا تقاوم، تشكيل وحدة تاريخية عضوية، دون العناصر المختلفة التى كانت على صلة بها. جميع شعوب وادى النيل - الأموات منهم والأحياء، ومن لم يأت بعد - تخضع حتما لمؤثرات جغرافية ومناخية واجتماعية متماثلة. فمخزون التجارب المصرية المتميزة راكم، بالتدريج، وعياً جمعياً عند الأجيال المتعاقبة، ليخلق ذاكرة جمعية مشتركة بين جميع المصريين. كل جيل يستمد ذكرياته من هذا المخزون الجماعى، بينما يضيف إليه، فى الوقت نفسه، طبقة جديدة من هذه

الذكريات(٣١).

هذا التاريخ العضوى المصرى يتمتع بالاستقلالية عن المؤثرات الخارجية والأجنبية. إنه محكوم ومقرر بآليات نمو داخلية بيئية واجتماعية، تخص وادى النيل وحده. فقد أدت حتمية الطبيعة إلى قوانين حتمية تحكم التاريخ المصرى . وبينما تسجن هذه القوانين التطور المصرى داخل حدود صلبة، فهى أيضاً تحرر التاريخ المصرى من آثار القوى أو الأحداث الخارجية. فالضغوط التاريخية الخارجية التى تعرضت لها مصر كان من المحتم أن يمتصها النمط الزمنى الذى تفرضه بيئة وادى النيل الأقوى أثراً (٣٢). وهكذا فإن التاريخ المصري هو قصة التداخل بين الجماعة الإنسانية المصرية ومحيطها المادى ؛ حوار داخلى لا ينتهى بين الإنسان المصرى ووطنه. ومقارنة بهذه العلاقة الطاغية، فإن تفاعل مصر مع العالم خارج وادى النيل بعد أمراً ثانوياً (٣٣). وعلى ضوء هذه الإفتراضات حول التاريخ المصرى، فإن وظيف المؤرخ الوطنى هى الكشف عن الوحدة بين ماضى مصر وحاضرها، وإعادة بنائها. فهيكل يحدد هذه المهمة بأنها إعادة تأسيس « الاتصال النفسى الواثق » بين مصر القديمة ومصر الحديثة، « نفس الاتصال النفسى الواثق الذى جعل من مصر وحدة تاريخية خالدة باقية » (٣٤). من هنا، فإن على المؤرخ الوطنى أن يبرز الاستمرارية الأبدية للتاريخ المصرى. وعليه، فى السياق، أن يعيد من جديد الصلة الحيوية بين العصر الذهبى للفراعنة والعصر الذهبى للعهد الوطني المعاصر (٣٥). وبنفس الروح، يؤكد « سلامة موسى » على أنه « لا يمكننا أن ننظر للأمة إلا باعتبار مالها من وحدة التاريخ » (٣٦) فليست السمات الخاصة لمصر ولا الفترات المحددة التى مرت بها هى الهدف السليم لعمل المؤرخين الوطنيين، بل إعادة بناء ماضى مصر القطرى المتفرد بناءاً كاملاً. « لكى نفهم العوامل السياسية التى تتحكم فى شئوننا يجب أن ندرس تاريخنا كله » . (٣٧)

« قانون التمثل » التاريخي

يترتب على الحتمية البيئية والوحدة التى تميز التاريخ المصرى البديهية الرابعة للتأريخ الوطنى المصرى. ونعنى بها « قانون التمثل » التاريخى ، الذى بمقتضاه تتحدد صلة الشعوب، واللغات، والأديان، والحضارات بوادى النيل، وكيف خضع سكانه لتفوق مصر المادى والروحى. فبدلا من أن تؤثر « القوى الخارجية » فى الشخصية المصرية أو تغيرها، وقعت هذه القوى تحت تأثير الشخصية المصرية، وفقدت هويتها الأصلية، بعد أن أعيد صياغتها فى صورة مصرية، وصارت فى النهاية جزءاً لا يتجزأ من مصر ومن التركيبة الجماعية المصرية. غزاة، مثل الهكسوس، والفرس، والنوبيون، واليونان، والرومان، والبيزنطيون، والعرب، والمماليك والأتراك العثمانيون. لم يترك أى منهم أدنى تأثير على ثبات وقوة الشخصية

القومية المصرية. بل إن تلك الشخصية هى التى تركت بصماتها عليهم : مصّرتهم؛ وأخضعتهم للأنماط التاريخية المصرية (٣٨).

وربما كانت صياغة « محمد حسين هيكل » هى أوضح صياغة لقانون التمثل التاريخى هذا. فهو يرى أن الغرباء، عندما يحلون بمصر، فمن المحتم أنهم « اختلطوا بنا وصاروا منا فقد أصبحوا مصريين هم الآخرون وزالت جنسيتهم الأولى » (٣٩). وبالنسبة لهيكل، فإن «اندماج» غير المصريين كان عملية أساسية شهدتها مصر على مدى تاريخها الطويل. فهو يقول :

« تاريخ مصر، منذ الفراعنة إلى هذا العصر الذى نعيش نحن فيه تاريخ اندماج لمن أرادوا غزوة مصر فى أهل مصر.. اليونان والرومان والعرب والمماليك كانوا جميعاً مصريين يدينون لسلطان مصر ويتمثلون روح الوادى تمثلاً تاماً » (٤٠).

والمقدمات السابقة، يتولد عنها، بالمقابل، ثلاثة مبادئ تاريخية أخرى :

زيف فكرة « التحقيب »

يرفض أنصار التاريخ الإقليمى المصرى إخضاع التاريخ المصرى لأى تقسيم حقبى. فهم يعتبرون تقسيم التاريخ المصرى إلى حقب منفصله هو اختراع من وضع المؤرخين الأجانب، يرمى إلى القضاء على الوحدة التاريخية لمصر وشعبها. والاعتقاد بإمكانية تقسيم التاريخ المصرى إلى عهود منفصلة.. فرعونية، ويونانية، ورومانية، وعربية، وعثمانية، أو غيرها، هو اعتقاد خاطئ. فهو ينكر « الحقيقة الخالدة » لوحدة التاريخ المصرى غير القابلة للتقسيم، ويتجاهل العوامل « الموضوعية » الداخلية التى جعلت من تاريخ مصر لحمة لا تقبل التفكيك. (٤١)

وفى هذا، أيضاً، كانت صياغة « محمد حسين هيكل » هى الأكثر أهمية وتأثيراً(٤٢).

فهو يشكو من أنه حتى « المؤرخون الحسنو النية »، ممن أرخوا لمصر، يخطئون فى «بتبويب تاريخ مصر عصوراً أطلقت عليها أسماء أمم غير مصرية » (٤٣). وينتقد «هيكل» تقسيم التاريخ المصرى إلى حقب، ويعتبره إساءة إلى تاريخ مصر، حيث ينحصر فى «التاريخ الرسمى » (٤٤). وهو يقلل من شأن هذا المنهج الذى يتعامل مع التاريخ المصرى كتاريخ غير مصرى، من منطلق خارجى. إن الشعوب، وليس الأسر الحاكمة، المجتمعات لا الأبنية السياسية الفوقية، الشخصية القومية وليس سمات الحكام، هى جوهر التاريخ، وهى

التى تشكل محتواه (٤٥).

وعلى غرار « هيكل » ، كان هناك مثقفون مصريون آخرون يرون فى ذويان جميع القوى الخارجية فى الشخصية المصرية دليل عملى على عدم قابلية التاريخ المصرى للتقسيم. وهم يؤكدون كذلك على أن مهمة المؤرخ الوطنى هى تمصير الماضى المصرى، بتبديد التحقيب السطحى المفروض عليه من الخارج، وذلك للكشف عن الطبقات الأعمق التى تشكل وحدته العضوية الأساسية. ينبغى على المؤرخ الوطنى المصرى أن يبرز أن كل من الوسط الاجتماعى المصرى والشخصية المصرية ظلا دون تغير منذ العصر الفرعونى، وأن هذه الثوابت هى النواة الصلبة للتاريخ المصرى (٤٦).

المكانة المركزية للشعب المصري في التاريخ

يرفض المثقفون أصحاب العقيدة المصرية تفسيرات التاريخ، التى تركز على دور وأهمية الفرد فى التطور التاريخى. بل أنهم يتبنون منهجاً وضعيا تاريخياً يؤكد على الدور الأساسى للعوامل الموضوعية فى صياغة التاريخ. فالتاريخ المصرى ليس تاريخ الحكام والملوك، أو الأسر الحاكمة، وإنما هو، بالأحرى، تاريخ القوى الجمعية والموضوعية، التى صاغت مجراه : السمات الجغرافية والمناخية ؛ البنى الاجتماعية والركائز الثقافية ؛ وأنماط السلوك الراسخة، النابعة منها. وحسب صياغة « سلامة موسى » ، عند إشارته إلى نظريات « هربرت سبنسر » ، فإنه يجب أن « يكون التاريخ شاملاً لجميع طبقات الأمة، يبحث أحوالهم المعيشية والدينية والاقتصادية وما إليها » (٤٧). وهو عند معارضته لمنهج « كارليل » ، يؤكد على أن الأمة المصرية ككل هى « البطل » الوحيد فى التاريخ المصرى ، وأن التاريخ المصرى ليس إلا سيرتها الجمعية (٤٨). وعلى المؤرخ الوطنى أن يتحول عن اهتمامه التافه وغير المجدى بالأسر الحاكمة الزائلة، وأن يضع الشعب المصرى فى قلب المرحلة التاريخية. وهكذا، فإن وظيفته الوطنية هى التأكيد على الدور المركزى للقوى الجماعية الوطنية المصرية فى كل فصل من فصول التاريخ المصرى (٤٩).

الاستقلالية غير المنقوصة للأمة المصرية

إن الرسوخ التاريخى للشخصية القومية المصرية يؤكد، بالمقابل، على استمرارية الاستقلال الداخلى للأمة المصرية. والمثقفون المصريون، من أصحاب النزعة المصرية، يسعون، أولا وقبل أى شىء، إلي تبديد المفهوم الزائف، الذى يرى أن « شعب مصر قد ظل محكوماً

منذ انتهى عهد الفراعنة بأمم أجنبية عن مصر (٥٠). وهذه الصورة المشوشة للتاريخ المصرى تتبناها وتروج لها المدرسة الاستعمارية فى التأريخ لمصر، بهدف إعطاء الشرعية لاستمرار السيطرة على البلاد. إنها تقدم المصريين فى صورة الشعب الخانع الخاضع. وأن مصر، بفضل خضوعها للحكم الأجنبى لمئات السنين، لم تنعم بالاستقلال. وقد اتُهم مؤرخو المدرسة الاستعمارية بالتقليل من مجرد رغبة مصر فى الاستقلال والحرية، مدعين بأن الشعب المصرى « لا يعرف لنفسه عليه كرامة [قومية] يضحى فى سبيلها ولا يقدر للعزة القومية معنى يثور من أجل تحقيقه » (٥١) وقد رد المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية بالتأكيد على «الاستقلال التام » للأمة المصرية. فيعلن « إبراهيم جلال » ، المؤرخ ومدير مصلحة العملات، أن « التاريخ لا يزال بأيدينا وهو يشهد بحق أن مصر ذاقت لذة الاستقلال عصور طويلة وأجيالاً عظيمة» (٥٢). وبطريقة مشابهة، يؤكد «محمد حسين هيكل» على أن « مصر لم تنسى فى يوم من الأيام استقلالها وأنها حصلت عليها أجيالاً وقروناً كانت فيها مثل قوة وعزة» (٥٣). وفى مجرى تفنيده لوجهة نظر « عبر الرحمن الرافعى » ، يفسر « هيكل » الانتفاضة الشعبية ضد الاحتلال الفرنسى، فى ١٧٩٨، باعتبارها تعبيراً حديثاً عن « نمط من السلوك الوطنى » يعود إلى آلاف السنين، ظلت الأمه المصرية، خلالها، تناضل من أجل التحرر من الغزاة الأجانب (٥٤). وعلى نفس المنوال، يوضح كتيب أعده « توفيق المرعشلى»، «السبيل الصحيح» لتدريس التاريخ المصرى باعتباره قصة مصر فى كفاحها الدائم من أجل الاستقلال، و « كفاحها البطولى الدائم » من أجل نيل تحررها الوطنى. ويرى « المرعشلى » أن هذا التوقد الدائم للتحرر والكفاح من أجل الاستقلال إنما يشكل « الجوهر الحقيقى » لتاريخ الشعب المصرى (٥٥). أما « طه حسين » ، فهو يرى فى حيوية مصر القومية وتطلعها إلى الاستقلال ملمحاً خالداً من ملامح تاريخ البلاد، منذ العصر الفرعونى وحتى عهد البعث الوطنى، الراهن :

« فقد تكون الأمة المصرية نامت ولكنها لم تمت وليست العاطفة الوطنية ولا تملق الجماهير هو الذى يحملنى على أن أنكر أن الأمة المصرية قد ماتت فى عصر من عصورها.. وهى لم تفقد استقلالها ألفى عام، ولئن كانت قد فقدته حيناً أو أحيانا إلا إنها لم تنسه قط.. أقول : لم تمت الأمة المصرية ؛ وآية ذلك أنها لا تزال حية تشعر وتحس وتفكر وتناضل فى سبيل الحياة » (٥٦).

كذلك، فقد حافظت مصر على استقلالها لأن الحكام الأجانب الذين حكموها تمصّروا ، فى نهاية الأمر. ومن منظور العقيدة المصرية، فإن نجاح الأجانب فى حكم مصر وشعبها لفترات طويلة، إنما يعود إلى أن أعمالهم تحولت، بالتدريج، إلى تلبية لـ «دوافع وبواعث وطنية مصرية». فقد كانت مصريتهم هى المصدر المطلق لقوتهم وعظمتهم(٥٧). «إذا ما حدث وأصبح

ملكاً أجنبياً حاكماً مستقلاً لمصر، فإنها [مصر] تدين له حتى تحيله إلى مصرى، يحب مصر، ويعمل من أجل إسعاد أهلها » ، على حد قول « المرعشلى » . البطالمة، والفاطميون، والأيوبيون، والمماليك.. كلهم تمصرت روحهم، إلى حد أن أصبح هدفهم «الاستقلال التام»، نفس الهدف الذى يتطلع إليه الوطنيون المحدثون (٥٨).

محددات تاريخ مصر القومي

كانت صياغة هذا الإطار النظرى لتأريخ مصرى، يقوم على أسس قطرية صرفة، بمثابة إنجاز منهجى مثير. وخلال فترة قصيرة نسبياً، نجح المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية من إرساء مجموعة من القواعد التاريخية المتماسكة، تصلح أساساً لإعادة تفسير مجمل التاريخ المصرى. لكن إنجازهم هذا ظل إنجازاً نظرياً بالأساس ؛ فخلال الفترة محل الدراسة، لم تقدم سوى محاولات جزئية لترجمة هذه المبادىء إلى ممارسة تأريخية، وتطبيقها على إعادة كتابة تفاصيل التاريخ المصرى. كانت هناك فجوة واسعة بين المنهج الجديد، من ناحية، وبين تفسير التاريخ المصرى، الذى أنجز على يد بعض المؤرخين المصريين بالفعل، من ناحية أخرى. ومن هذا المنطلق، نتعرض هنا لتلك الأعمال، التى حاولت تقديم تفسير تاريخى ، ذات منظور قطرى فى جوهره، يرتكز على الإطار النظرى الجديد. من هنا، فإن ما سنورده إنما هو محاولة لتلخيص التفسير الوطنى القطرى للتاريخ المصرى، كما يقدمه أبرز المعبرين عنه، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات.

ولا عجب إن حظي العصر الفرعونى الطويل بمكانة هامة فى التفسير القطرى للتاريخ المصرى. فالعصر الفرعونى بشكل عام، وعهد المملكة الجديدة للأسرات الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين، بصفة خاصة، يُقدم باعتباره المرحلة التكوينية لمصر، « وعصرها الذهبى»، فى آن واحد. فالأمة المصرية لم تأخذ شكلها المتفرد فى أكمل صوره إلا فى ظل حكم الفراعنة، حيث تبلورت شخصيتها القومية المتميزة (٥٩). وفى العصر الفرعونى كذلك، أخذت مصر مكانها كواحدة من البلاد الرائدة للعالم (٦٠).

وفى هذا التفسير للعصر الفرعونى، هناك تأكيد خاص على الدور التاريخى العالمى للحضارة المصرية القديمة. إن أعظم إنجاز للأمة المصرية هو دورها كنموذج يحتذيه الجنس البشرى فى تطوره. ويؤكد « توفيق المرعشلى » على أنه منذ فجر التاريخ الإنسانى «سبقت مصر أمم الأرض جميعاً فى إقامة حضارة، ظلت تشع عبقريتها على مدى أربعين قرناً من الزمان » (٦١). وتؤكد نصوص التربية الوطنية، فى تلك الفترة، على ديْن الحضارة

الأوروبية المعاصرة لمصر الفرعونية. فمصر الفراعنة هي « الحضارة التي أخذ عنها الفرس واليونان والرومان، أسس حضاراتهم، التي قامت عليها حضارة أوروبا الحالية » (٦٢).

لقد كان واضحاً، كل الوضوح، أمام هؤلاء المؤرخين الوطنيين القطريين إسهام العصر الفرعوني في تشكيل النماذج الأساسية للتاريخ المصري. فهم يرون أن مصر الفرعونية كانت الطراز الأصلي الذي انبثقت عنه ملامح مصر القومية المتميزة. وبصورة عامة، تتكرر الإشارة إلى العصر الفرعوني، باعتباره تجسيد لكل فترات التاريخ المصري التالية (٦٣). وبتحديد أكثر، فقد كان ينظر إليه باعتباره البوتقة التي شهدت أول انصهار للسمات المتعددة لنمط مصر التاريخي الفريد : فالوحدة العضوية للتاريخ المصري، واستيعاب العناصر الأجنبية، والدور الرئيسي لشعب مصر نفسه في تاريخ البلاد، كل ذلك يعود إلى العصر الفرعوني. لكن ربما كان العصر الفرعوني، كنموذج للاستقلال المصري، أكثر أهمية بالنسبة لأولئك المثقفين الوطنيين، وأكثر اتصالاً بزمانهم. وكما يصيغها «عبد العزيز البشرى»، في كتاب التربية الوطنية، فإن «مصر ظل بلداً عظيماً ومستقلاً لأكثر من خمسة آلاف عام». (٦٤) وهكذا، يؤكد المثقفون ذوو التوجه المصري، عند تعرضهم لأكبر فترات السيطرة الأجنبية خلال العصر الفرعوني (أي فترة الهكسوس)، على « النضال البطولي » لشعب مصر ضد الحكم الأجنبي، والرحيل السريع للغازي الأجنبي عن مصر، وعلى أن خروج الهكسوس كان إيذانا بابتداء مآثر المملكة الجديدة (٦٥). ويحتج المثقفون الوطنيون على أولئك الذين يشوهون تاريخ مصر بقولهم أن « مصر ظلت خاضعة في معظم فترات تاريخها للحكم الأجنبي » ؛ فمصر هي أول أمة في العالم تتمتع بالاستقلال الحقيقي، وكانت أمورها بيد نظام يهفو إليه أي من معاصريها (٦٦).

ولم يكن بمقدور التفسير الوطني القطري تجنب مسألة اضمحلال مصر تحت حكم الأسر الفرعونية التالية. وفي هذه المسألة، يؤكد المؤرخون أصحاب العقيدة المصرية على التفسخ الداخلي الذي ساد المجتمع الفرعوني، أكثر من الالتفات إلى قوة العناصر الخارجية التي غزت مصر. فالتدهور الداخلي كان السبب وراء غزو الفرس لمصر وإقامة حكم فارسي أجنبي فيها، مع نهاية العصر الفرعوني (٦٧) لكن هؤلاء المؤرخين لا يبدون كبير اهتمام بفترة الحكم الفارسي. والدلالة التاريخية الحقيقية لاضمحلال مصر الفرعونية هو تمهيدها الطريق أمام فتح الاسكندر المقدوني للبلاد، في عام ٣٣٢ ق.م، الذي دشن مرحلة جديدة في التاريخ المصري.

إن غزو الإسكندر الأكبر لم يقطع تواصل التاريخ المصري. وبالرغم من أن الفتح اليوناني يمثل نقطة تحول، بإنهائه لسيادة الحضارة الفرعونية على مصر لآلاف السنين، إلا أن مجرى التاريخ، بعد دخول الإسكندر إلى مصر، ليس إلا تأكيداً على مصداقية المنظور

التاريخى القطرى للمؤرخين أصحاب العقيدة المصرية. فمجرى الأحداث السياسية بعد الفتح اليونانى تؤكد هذه النظرة، إذ أن حكم الإسكندر نفسه لمصر لم يدم أكثر من سنوات قليلة، وسرعان ما وقعت الأسرة التى أسسها بطليموس الأول، الذى حكم مصر بعد الإسكندر، فى أسر روح وادى النيل، وأصبحت مصر ذلك العهد مستقلة كما كانت فى عهد الأسلاف الفراعنة(٦٨).

وهكذا، يقدم « محمد حسين هيكل » العلاقة بين بطليموس الأول ومصر، باعتبارها علاقة اعتماد متبادل تحقق مصلحة الطرفين : فأصبح بطليموس « مستقلا بها [مصر] مستقلة هى به » (٦٩). وترى القراءة القطرية فى الحكم البطلمى، الذى ساد مصر ما بين حكم الإسكندر والرومان، حكماً مصرياً مستقلاً. بل أن هذا الاستقلال نابع من تمصُّر الحكم، وتشربه بـ « الطبيعة المصرية » وبعمله على تعزيز المصالح القومية المصرية (٧٠). وعلى نحو ما يرى « أحمد حسين » التاريخ المصرى فى ظل البطالمة، فإن هؤلاء إليونانيين قد « اندمجوا فى الجنسية المصرية اندماجاً عجيباً ». فقد تبنوا المعتقدات المصرية، ولبسوا ملابس المصريين، وتسمّوا بأسماء مصرية. وكان « حكمهم المستنير » يعمل « « لخير المصريين ومجد المصريين» وهكذا، أصبح البطالمة « ملوكاً مصريين لحما ودما، وفكرا. وقد حكموا مصر لصالح المصريين» (٧١) .

ولا يقل أهمية، فى رأى المؤرخين الوطنيين المصريين، أن فى عصر البطالمة، سرعان ما « تبوأت مصر المركز الأول بين دول العالم » (٧٢) فقد « وطد » حكمهم « لمصر سلطاناً وأعاد لها ولحضارتها عز الفراعنة » (٧٣) وفى ظل البطالمة، أصبحت مصر قوة حضارية عالمية. وأصبح يشار إلى الإسكندرية باعتبارها « مكة » العالم الهلينستى (٧٤) . وفى الإسكندرية «أجتمعت فلسفة اليونان المادية بفلسفة مصر الروحية، ثم نشأت منها فلسفة مصرية خاصة هى فلسفة مدرسة الاسكندرية »، (٧٥) كما يلاحظ « هيكل ». وهكذا، كانت الإنجازات الحضارية للعصر البطلمى نتاج امتزاج عبقرية اليونانيين بالشخصية القومية المصرية، التى لا تقل عبقرية وتأثيراً. (٧٦)

ويتضاءل حماس المدرسة التاريخية القطرية للفترة الرومانية فى مصر. فالقرون الستة، ما بين الفتح الرومانى والفتح العربى، لم تشهد مظاهر الاستقلال والعظمة التى شهدتها الفترات السابقة. فقد حدَّ الرومان من الاستقلال القومى الذى كانت تتمتع به مصر. وأصبح وادى النيل إقليماً رومانياً، يخضع للمصالح الاستعمارية الأوسع للقياصرة. (٧٧) ويشار إلى الحكم الرومانى كحكم قمعى فى مواجهة الشعب المصرى، ومصدراً للاضطراب والتوتر المستمرين بين الحكام والمحكومين. وفى مواجهة التمردات المحلية والقومية المتكررة لم يتمكن

الرومان من الاحتفاظ بحكمهم فى وادى النيل إلا من خلال القمع الوحشى. فقد حاولت روما، ومن بعدها بيزنطة، قهر « الاندفاع نحو التحرر الوطنى » الذى واصل الشعب المصرى التعبير عنه طوال تلك الحقبة (٧٨).

ويفرق المؤرخون الوطنيون المصريون تفريقاً واضحاً بين « النمط البطلمى » و « النمط الرومانى » لحكم مصر. فالأول هو النمط الأكثر اعتياداً من أنماط الحكم الأجنبى. وفيه تتمكن القوى الخارجية من غزو البلاد، لكنها لا تنجح فى حكمها إلا عبر تمثلها، والخضوع لتاريخ مصر القطرى. فمن خلال تبنيهم للعادات المصرية وتحولهم، فى النهاية إلى مصريين، ينذرون حكمهم لتقدم مصر وازدهارها. وسر نجاحهم هو « خضوعهم أمام قوة الطبيعة المصرية»، (٧٩) وما يترتب على ذلك من رغبة طوعية فى « أن يتجنسوا بجنسيتها المصرية ويندمجوا فيها » (٨٠) من هذا الخضوع، يأتى النصر، فهكذا « اتخذ المقدونيون والمماليك والفاطميون الجنسية المصرية، فأتيح لهم المجد واستقرار الملك » (٨١).

أما نمط الحكم الآخر فهو ما تمثله تلك « القوى الخارجية » (الفرس، ثم الرمان والبيزنطيين) التى تتمسك بهويتها الأجنبية، وترفض الانصياع لمصر. ولأنهم أغراب على البلاد وشعبها، فهم يضطرون إلى « أن يأخذوا مصر بشىء من العنف والقهر يشبه الأحكام العرفية » . (٨٢) وإخفاقهم نابع من « محاولتهم محاربة الطبيعة المصرية » ، تلك المحاولة التى أثارت المصريين ضد هيمنتهم. (٨٣) وهكذا، فقد « أبى الفرس والرومان والبيزنطيون الأولون أن يتجنسوا بالجنسية المصرية، فلم يستقر لهم أمر فى مصر إلا بالعنف والقهر وبالسطو والبأس » . (٨٤)

ولا يطرح انتشار المسيحية فى مصر، خلال الحقبة الرومانية - البيزنطية مشكلة حقيقية على المؤرخين المصريين. فانتشارها السريع بين أهل مصر يرجع، فى جانب كبير منه، إلى الجذور اليهودية للمسيحية، واليهودية نفسها « تتصل فى كثير بالديانة الفرعونية القديمة » (٨٥) من هنا، فإن المسيحية تحوى الكثير من مفاهيم ومثل مصر القديمة. كما أنهم يرون أن استعداد المصريين لتقبلها يمكن فهمه على ضوء الاستياء المصرى من الحكم القمعى للرومان والبيزنطيين. إن « الاضطهاد الرومانى » هو الذى دفع الجماهير المصرية إلى التحول إلى ديانة تبشر بـ « الإخاء، والسلام، والتسامح » ، وتقدم العزاء لـ « المحروم، والبائس، والمظلوم ». (٨٦) وفوق كل هذا، فإن المسيحية التى سادت مصر، القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح، كانت على نقيض أرثوذكسية المؤسسة البيزنطية الدخيلة. وهكذا، فإن تاريخ مصر الدينى فى العصر البيزنطى يعتبر مجرد مرحلة من مراحل كفاحها الوطنى الأطول. وهذا الشكل الوطنى من المسيحية المعارضة للمسيحية البيزنطية الدخيلة يحمل قدراً كبيراً من

الأهمية التاريخية. فكراهية الجماهير المصرية، المؤمنة بالطبيعة الواحدة للمسيح ؛ لبيزنطة ومبادئها الدينية الرسمية، كان لها دوراً هاماً فى انهيار الحكم البيزنطى والفتح العربى لمصر، فى القرن السابع. (٨٧)

لقد حظيت الحقبة العربية – الإسلامية من تاريخ مصر باهتمام خاص من جانب المدرسة القطرية. فاندماج مصر فى الجماعة العربية والإسلامية، منذ القرن السابع وما يليه، يمثل أكثر التحديات أهمية لرؤيتهم الخاصة بوحدة وتواصل التاريخ المصرى. ألم يتعرب شعب مصر ويعتنق الإسلام بصورة كاملة، ويصبح عربياً ومسلماً بكل معنى الكلمة ؟ وإذا كان الحال كذلك، ألا يعتبر القرن السابع بداية « تاريخ جديد » لشعب وادى النيل، وقطيعة، لا عودة منها، مع « تاريخه القديم » ما قبل الإسلامى ؟ (٨٨)

يجيب المؤرخون الوطنيون المصريون على هذه الأسئلة بالنفى المطلق. وهم يكرسون جهودهم لإثبات أن الحقبة العربية – الإسلامية من التاريخ المصرى، لم تكن أكثر من مرحلة أخرى فى التطور المتواصل للشخصية القومية المصرية، تواصل تاريخ مصر الإقليمى الذى ظل على سماته الفرعونية الأولى. وهناك صياغتان للتدليل على هذا التفسير الأولى، تقدم العرب كغزاة أجانب لمصر، شأنهم شأن غيرهم من الشعوب التى غزت وادى النيل. حكام أجانب، سرعان ما قهرتهم مصر نفسها، وانحنوا أمام العظمة المتأصلة فى الشخصية القومية المصرية، فتمثلوا حضارة مصر ومجتمعها. ويتمثل خط الهجوم الثانى فى الدول الإسلامية، المستقلة إلى حد كبير، التى ظهرت فى مصر ابتداء من القرن التاسع، كدليل على استعادة مصر السريعة لوضعها المستقل بين بلدان المنطقة. وقد شهدت فترة ما بعد ١٩١٩، اقتناعاً واسعاً بفكرة قدوم العرب إلى مصر كغزاة ثم خضوعهم فى النهاية لقوة الشخصية القومية المصرية، وتمثلهم لنموذجها القطرى. ونادراً ما نجد، من بين المثقفين أصحاب العقيدة المصرية، من لا يردد هذه المقولة بطريقة أو بأخرى. وتتضمن هذه المقولة فكرة فرعية، مؤداها أن اللغة العربية والدين الإسلامى، اللذان جلبهما الفاتحون العرب لم يتقبلهما الشعب المصرى إلا بعد مرورهما بعملية تمصير.

وهناك اثنان من المثقفين، قدما هذه الفكرة ببعض التفصيل، هما « عباس محمود العقاد » و « طه حسين » . فالعقاد يرى العرب كـ « أعداء » قوبلوا بالمقاومة من جانب المصريين. وأنهم مجرد حلقة فى سلسلة طويلة من « الغزوات الأجنبية » التى شهدها تاريخ مصر الحديث. فالأتراك والفرنسيون والإنجليز والعرب، سعوا جميعاً من أجل السيطرة على مصر، والقضاء على استقلالها، وتغيير هويتها القومية. لكنهم لم يفعلوا أكثر من إثارة روح الاستقلال فى الشعب المصرى، وشحذ مقاومته الوطنية العنيفة ضد الأجنبى. (٨٩) ويرى «طه

حسين » الفتح العربى لمصر بطريقة مماثلة. فهو يعتقد بأن الغزو العربى مجرد لحظة فى نمط تاريخى دورى، يشكل سمة أساسية من سمات تاريخ مصر القومى. فعلى مدى آلاف السنين، خضع الشعب المصرى لـ « صنوف الظلم » و « كل أنواع الحقد » على يد الأجانب، من فرس، ويونانيين، ورومان، وعرب، وأتراك، وفرنسيين، وأخيراً الإنجليز.(٩٠) وكان الفتح العربى أخطر تلك الغزوات الأجنبية، بالفعل. فقد هدد وجود مصر التاريخى المستقل بتحويل مصر إلى إقليم هامشى من امبراطورية أكبر، أبعد مركز ثقلها عن وادى النيل. لكن الرغبة الدفينة في الحرية، الراسخة فى الشخصية المصرية، فجرت روح المقاومة ضد الغزاة العرب، تماما كما حفزت المصريين للثورة على « الأخطار الخارجية » الأخرى.(٩١) كذلك كان « طه حسين » على قناعة بأن معاصريه الإنجليز سيلقون نفس المصير التاريخى، أى الرحيل عن مصر على يد أبنائها. (٩٢)

ويرى المؤرخون أصحاب العقيدة المصرية الصراع بين المصريين والعرب والانتصار النهائى للمصريين باعتباره تنافساً بين شخصيات قومية. فبمرور الزمن، استبدل العرب فى مصر شخصيتهم البدوية الأصلية بأخرى مصرية ؛ اختفت شخصيتهم البدوية ليكتسبوا سمات جماعية وأنماط تفكير وسلوك مصرية خالصة.. « أما العرب فناس دخلوا مصر أغراباً لكنهم عاشوا فيها مصريين.. لأن مصر حين اتصلت بهم هضمت عروبتهم واستطاعت أن تمصرها تمصيراً تاماً ». (٩٣) وتحوى كتب التربية الوطنية، فى الثلاثينيات، نفس الأفكار إلى حد كبير : « إن العرب (شأنهم شأن الأتراك) جاءوا إلى مصر كفاتحين... واختلطوا بسكان البلاد الأصليين، الأقباط، ومن هذا الخليط تشكلت أمة واحدة، الأمة المصرية ». (٩٤) وينظر « أحمد حسين » إلى العرب باعتبارهم أشد القوى الخارجية التى هددت استقلال مصر وتفردها. ولهذا السبب، فإن فشل العرب فى مصر، وتمصُّرهم فى نهاية الأمر، يقدم دليلاً تاريخياً ناصعاً على قدرة وادى النيل الجبارة على الإخضاع. (٩٥) وهو يرى أن «الحيوية المصرية» الفريدة هى التى مكنت مصر من امتصاص كل الغزاة الأجانب، بما فيهم العرب.(٩٦) وينتهى إلى أن : « عبث إذن أن يقال أن مصر عربية لأن الدم المصرى قد أصبح عربياً - عبث كما يقرر العلم والتاريخ فالمصرى الحاضر فرعونى ببيئته - فرعونى بدمه الذى لم يستطع دم آخر أن يغزوه أو يؤثر فيه » . (٩٧)

كما عثر المثقفون أصحاب التوجه المصرى على دليل آخر على استيعاب مصر للعرب الذين قدموا إليها، يتمثل فى التغيرات العميقة التى طرأت على اللغة العربية والدين الإسلامى بعد مجيئهم إلى وادى النيل. فكلاهما وإن كان دخيلاً على مصر، إلا أنهما قد تمصَّرا فيها. (٩٨) والحقيقة أن السبب الوحيد لسيادتهما فوق أرض النيل هو تكيفهما مع العقلية والشخصية المصرية. ففى بوتقة البيئة المصرية، تكيفت العربية والإسلام وفقاً للأنماط

اللغوية والمعتقدات الدينية التى سادت التاريخ المصرى. وكانت إعادة الصياغة هذه شرطاً لقبولهما من جانب المصريين. ويقدم « أحمد حسين » واحداً من أوضح التعبيرات عن ذلك، فيقول : «تظل هناك مسألة الدين واللغة، تلك المسألة التى جعلت البعض يعتقد أننا يجب أن [نعتبر] عربا. لكن الحقيقة أن هذا الدين وهذه اللغة يقدمان دليلاً آخر على أن كل شىء فى مصر لا يمكن إلا أن يكون مصرياً.. لأن اللغة العربية فى مصر أصبحت لغة مصرية، بمفرداتها واستعاراتها، وصورها وتعابيرها. باختصار، نحن أمام لغة مصرية تحس فيها المزاج المصرى، وتشعر ببساطة وعظمة المصرى. ويمكن أن تقول الشىء نفسه بالنسبة للدين. فالإسلام فى مصر هو دين مصرى، ينسجم مع النفسية المصرية، والعادات والطباع المصرية». (٩٩)

وتتناول كتابات « محمد عبد الله عنان » ، بصورة تفصيلية، « المواجهة التاريخية » بين الشخصية القومية المصرية ولغة ودين غزاة مصر من العرب. وهو يضع المسألة فى السياق الأوسع لتطور القومية المصرية. فهو يرى أن القومية المصرية موجودة منذ فجر التاريخ. ولم يستطع أى من غزاة مصر أن يقضى على الشعور المصرى بالقومية أو يعطله ؛ لقد كان « دائماً قوة كامنة » تتصدى لحكام البلاد من الأجانب. (١٠٠)

إن الشعور المصرى بالقومية يميز الحقبة الإسلامية من تاريخ البلاد ، تماماً كما كان يميز عصوره الأولى ؛ إنه، فى حقيقة الأمر، المفتاح لفهم التطور التاريخى لمصر الإسلامية. فبالرغم من تبنى الدين الإسلامى واللغة العربية، ظلت الشخصية القومية المصرية – كما يرى « عنان » – القوة الأساسية التى تلهم عقول المصريين. وهكذا، فإن مصر « ربما تكون قد أخذت بعض الأدوات – الإسلام واللغة العربية – عن فاتحيها ؛ لكنها حافظت [كذلك] على سماتها القومية المتميزة » . (١٠١) ويمد « عنان » الخط على استقامته، فيقول : « فى ظل الإسلام، ظهرت قومية مصرية إسلامية، عربية من حيث اللغة التى تتكلمها، لا من حيث سماتها العرقية أو القومية الخاصة » (١٠٢) وحتى إسهام المصريين الفعال فى التطور اللاحق للحياة الثقافية للحضارة الإسلامية لا يعنى أن مصر قد فقدت هويتها المصرية المتفردة، ولا يمثل قطعاً لروابط مصر مع تراثها الفرعونى القديم. « لم تفقد مصر، بأية صورة من الصور، شخصيتها المصرية، تحت حكم الدول الإسلامية المختلفة. والحقيقة أن هذه الشخصية ظلت قوية ومتفردة على الدوام. لقد امتصت دول حكامها (المسلمين) ونجحت فى تمصيرها » (١٠٣) وبالنسبة لعنان، فإن الإسلام لم يفشل، فحسب، فى تذويب مصر فى «الأمة » الأكبر، أو فى دمغ البلاد بالهوية العربية، الإسلامية، بل أنه، على العكس من ذلك، أتاح للشخصية المصرية فرصة جديدة لإبراز قدراتها. (١٠٤) وكان ختام حديثه عن « مصر الإسلامية » مفحما : « إننا يمكننا أن نرى كل شىء فى تاريخ مصر الإسلامية كتعبير عن قوة شخصيتها

المصرية وعظمة حيويتها القومية » . (١٠٥)

ويلح الكتاب من أصحاب العقيدة المصرية على الإشارة إلى المظاهر الملموسة لكيفية اكتساب اللغة العربية والدين الإسلامي، في مصر، لطابع مصرى. فعند حديثهم عن اللغة، يشيرون إلى الاختلاف الكبير بين العامية المصرية وجميع لهجات العربية الأخرى، وهو - من وجهة نظرهم - اختلاف يؤكد، دون شك، على تمصير اللغة العربية فى مصر. ويرى « حسن صبحى » أن اللغة العربية لم تزد عن كونها « اللغة الرسمية » للبلاد، تستخدمها النخبة الحاكمة، وفى الدواوين والأمور الدينية. (١٠٦) وهناك نقطة أكثر أهمية وهى أن هذه « اللغة الرسمية » فشلت فى أن تحل محل العامية المصرية كوسيلة للتعبير بين الناس عامة». (١٠٧) إن جوهر اللغة المصرية لم يتغير أبداً. فعلى مدى الحقبة العربية - الإسلامية كلها، ظلت الجماهير المصرية تتحدث بلهجتها المصرية، بكل تعابيرها وتراكيبها، ومفرداتها « المصرية الأصيلة » (١٠٨) . ويعتبر « محمد لطفى جمعة » وصف المصرى، عندما يزور بلداً عربياً، بأنه « مصرى وليس عربياً » دليلا دامغاً على المصرية المتأصلة فى المصريين. واللغة العربية، بالرغم من أنها توفر وسيلة اتصال بين المصريين وغيرهم من الناطقين بها، إلا أنها لم تكن من القوة بحيث تلغى الهوية المصرية المتفردة، سواء فى نظر العرب أو فى نظر المصريين أنفسهم(١٠٩) . ويرى « أحمد حسين » أن المصريين والحجازيين والمغاربة يتحدثون كلهم العربية، ولكن « ياللهوة الضخمة التى تفصل بينهم ! فالمصرى يفهم المغربى والحجازى بالكاد عندما يتحدث » . (١١٠) ويعود ذلك إلى فقدان العربية لتجانسها الأصلى بعد انتشارها فى أقاليم جغرافية مختلفة. فقد أعيد صياغتها فى عدة لهجات مختلفة، تحمل كل منها بصمة المنطقة الخاصة بها وثقافتها القطرية. ولم تغير اللغة العربية من مصر ؛ بل أن البيئة المصرية والشخصية القومية التى شكلها الوسط المصرى هى التى غيرت من لغة الفاتحين العرب.(١١١)

لقد حظي الشكل المصرى المتميز للإسلام باهتمام كبير من مدرسة التفسير القطرى للتاريخ المصرى. فمحمد حسين هيكل يؤكد بشدة على « الأسس الفرعونية » الواضحة للإسلام الشعبى المصرى. (١١٢) ويرى أن كثيراً من الطقوس والعادات الفرعونية، مثل طقوس الزواج، والختان، بل وحتى تسريحات الشعر « لازالت كما هى مثلما كانت منذ ستة آلاف عاماً مضت. فمنذ فجر التايخ، وعبر الديانات المتعاقبة التى سادت مصر، لم تتغير تلك العادات » . (١١٣) ويؤكد « هيكل » بصفة خاصة، على استمرارية العادات الفرعونية فى كل من الجماعتين القبطية والمسلمة، بمصر. ويلح على الملامح المتفردة لطقوس الموت والدفن فى الإسلام المصرى، التى لا تشبه مثيلاتها فى أى بلد إسلامى آخر، ويردها إلى طقوس الدفن الفرعونية القديمة. (١١٤) كذلك نجد دليلا آخر على الأهمية المستمرة للديانة الفرعونية

فى مصر الحديثة فى طقوس الصوفيين المصريين، وخاصة فى نظرة كثير من الفلاحين المصريين للصوفية. ويرى « هيكل » أنه ليس من قبيل الصدفة أن يركز الإسلام الصوفى على الأولياء المحليين، ويحتفل بموالدهم. وهو يرى فى تلك العادات استمرار للروح الفرعونية المترسخة بعمق فى الشخصية القومية المصرية. (١١٥)

ويضفى « أحمد حسين » المزيد من التأكيد على وجهة النظر هذه. فهو يرى أن الإسلام المصرى قد انفصل تماماً عن جذوره العربية. وأن إسلام وادى النيل قد اتخذ لنفسه رموزاً، وعادات، وطقوساً نابعة مباشرة من الديانة المصرية القديمة. فالحياة الدينية لجماهير مصر بصفة خاصة، تقوم على عادات وتقاليد مصرية، بل ووثنية، أكثر من استلهامها للمعتقدات «المستوردة » من الإسلام التقليدى. (١١٦) ويمكننا أن نرى هذا فى كثير من ملامح الإسلام المصرى : فى مساجد مصر ذات الملامح المعمارية الفرعونية ؛ فى زيارة أضرحة الأولياء، والصلوات التى تقام فيها ؛ التجويد المصاحب لتلاوة القرآن ؛ ترتيبات الجنازة، وطقوس الدفن، بل وحتى المقابر المشيدة فى مصر الإسلامية « وكلها أشياء لا يقرها الدين (الإسلامى)، بل ويأنف منها » (١١٧) لكنها وُجدت فى الإسلام المصرى، « لأن المصرى لا يمكن أن يتمثل دين إلا بطريقة تنسجم مع مزاجه الخاص ». (١١٨)

وقد حاول « توفيق الحكيم » أن يبين السمة المحلية للإسلام فى مصر من منظور مختلف. وبالنسبة إليه، فإن سطوة الشخصية المصرية على الدين الإسلامى فى مصر إنما تتجلى، أكثر ما تتجلى، فى عمارة مساجد القاهرة الهامة. (١١٩) فعلى خلاف جميع البلاد الإسلامية الأخرى، بنيت مساجد مصر على طراز الآثار الفرعونية، الذى يتنافى تماماً مع الطبيعة البدائيه الطهورية للإسلام. فحجمها، وصلابتها، واتساعها، وبساطة الخطوط، وما تحويه من صدى للموتيفات الزخرفية الفرعونية.. كل هذا يعد شيئاً غير اعتيادى فى ظل الغياب التام لتراث معمارى طبيعى فى الإسلام. وما يطلق عليه العمارة الإسلامية لم يكن، فى حقيقة الأمر، سوى استمرار للتراث الفنى الفرعونى فى إطار الإسلام، فى مصر. فليس بمقدور المعمارى المصرى إلا أن يستلهم « تاريخ قلبه وأرضه » . ومن هنا، فهو يبدع « فناً شخصياً لا صلة له بغير هذا القلب وهذه الأرض ». (١٢٠)

وكما كان شأن المثقفين أصحاب العقيدة المصرية فى الفن، كذلك كان شأنهم فى الأدب. فقد حاولوا دائماً إيجاد روح مصرية مثابرة ومتميزة فيما قد يبدو للوهلة الأولى جسماً ثقافياً غريباً. وبالنسبة لطه حسين، فقد استمرت « الشخصية المصرية » فى التعبير عن نفسها فى إطار الأدب العربى المصرى الذى ظهر فى مصر. وبالرغم من إضعاف هذه الشخصيـة عـن طريق المؤثرات العـربية - الإسلاميـة إلا أنها « لم تمت ولم تمح، بل ظلت حية ». (١٢١) وعلى

نفس المنوال، يثنى « محمد حسين هيكل » على أعمال شعراء العصور الوسطى، أمثال «البهاء زهير» و«جمال الدين بن نباته » لسماتها المصرية المتميزة، فـ «هذا الشعر العربى المصرى كانت تجرى فيه روح النيل العذبة السائغة» . (١٢٢) ومن أكثر التعبيرات عن استمرار حيوية الشخصية القومية المصرية فى الأدب العربى المصرى، تأكيد « محمد عبد الله عنان » على أن : لـ« الأدب العربى فى مصر لونا مصريا عميقا يتميز به عما عداه من ميراث التفكير العربي؛ في المشرق والمغرب ». (١٢٣)

وباختصار، فإن الإسلام، بعد سنوات قليلة من ظهوره فى مصر، أصبح إسلاماً قومياً مصرياً. فقد نجحت الشخصية القومية المصرية الراسخة فى محو السمات الأصلية للإسلام، واستبدالها بملامح مصرية متميزة. فلم يكن الإسلام هو الذى شكّل مصر الإسلامية ؛ بل أن الشخصية المصرية هى التى حوّرت الإسلام وكيّفته بحيث يتلاءم مع الوسط المصرى والأمة المصرية. من هنا، فإن الحقبة الإسلامية من التاريخ المصرى، لا تعبر عن قوة الحضارة الإسلامية بقدر ما تقدم دليلاً على تفوق الإرث التاريخى ووحدة التاريخ المصرى القطرى.

وكان المسح الزمنى للتاريخ المصرى من الفتح العربى - الإسلامى وحتى العصر الحديث، هو الوسيلة الأخرى التى حاول المؤرخون ذوو النزعة المصرية - فى العشرينيات - عن طريقها إثبات أهمية الشخصية القومية المصرية فى تحديد مسار التاريخ، خلال تلك الحقبة. وكان الاتجاه العام بين هؤلاء المؤرخين هو التقليل من أهمية المراحل الأولى من الفتح الإسلامى، أى العصر الأموى والعباسى. وتركزت نقاشاتهم، بدلا من ذلك، على « العصر المصرى » لمصر الإسلامية.. أى الفترة الطويلة، الممتدة من « أحمد بن طولون » فى القرن التاسع، وحتى « محمد على » وخلفائه فى القرن التاسع عشر، حيث كانت مصر تتمتع عادة بالاستقلال الذاتى فى إطار جماعة إسلامية أكبر. فهذا العصر الثانى - وهو أطول عهود الحقبة الإسلامية فى مصر - يقدم دليلاً واضحاً على خضوع الإسلام والعرب فى مصر لقوة الشخصية القومية المصرية المتفوقة.

إن أنصارالتفسير القطرى للتاريخ المصرى لا يعلقون أهمية كبيرة على القرون الإسلامية الأولى. وهم يرون فى حكم الراشدين (٦٤٢ - ٦٦١) والأمويين (٦٦١ - ٧٥٠) والعباسيين (٧٥٠ - ٨٦٨) لمصر مرحلة انتقالية، لم تترك أثراً يذكر على تاريخ مصر القطرى. وفى النهاية تجلت «غريزة القومية » الطبيعية عند الشعب المصرى لتضع حداً لتلك الفترة القصيرة العمر من الحكم الأجنبى. (١٢٤) والأهم، فيما يتعلق بهذين القرنين من التاريخ الإسلامى فى مصر، هو زوالهما عندما « بدأت مصر تقوم مستقلة استقلالاً ناجزاً صحيحاً». (١٢٥)

ففي عام ٨٦٨ أصبح « أحمد بن طولون » حاكماً عباسياً لمصر ؛ وسرعان ما أقام حكماً مستقلا فعلياً عن بغداد. ومن المنظور التاريخي القطري المصري، يعتبر عهده بداية «لعصر مصر المستقلة في الإسلام » . (١٢٦) ويثني المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية على الطولونيين إعادتهم التاريخ المصري إلى مجراه القطري الطبيعي. وهم يعتبرون أن نظم الحكم المستقلة التي جاءت بعد الطولونيين - الإخشيديون (٩٣٥ - ٩٦٩) والفاطميون (٩٦٩ - ١١٧١) والأيوبيون (١١٧١ - ١٢٥٠) - قد حرصت على تأكيد الاستقلال المصري عن الحكومة الإسلامية المركزية، والحفاظ على تفرد مصر داخل الجماعة الإسلامية. وتشير مدرسة التاريخ القطري إلى أن خضوع أنظمة الحكم هذه لمصر، أحالها في النهاية إلى مدافعين عن مصالح مصر القومية في مواجهة البلاد الإسلامية الأخرى. وهم يرون في تأكيد هذه الأنظمة على استقلال مصر، وحرصها على مصالح مصر السياسية الخالصة، مؤشراً آخر على «الدور الأول» للشخصية القومية المصرية خلال العصر العربي - الإسلامي. (١٢٧)

لقد نجحت الدول الإسلامية المصرية، والدولة الفاطمية بصفة خاصة - حسبما ترى المدرسة القطرية - في استعادة مجد مصر السياسي والثقافي، الذي كان مهدداً بالزوال في ظل الإمبراطورية الإسلامية الأولى. وعادت لمصر مكانتها الريادية التقليدية في المنطقة، في صورة جديدة من التفوق الثقافي بين العالم الإسلامي ككل. ففي ذلك العهد، بُنيت القاهرة وجامع وجامعة الأزهر، الذي كان « منذ أنشأه الفاطميون الجامعة الإسلامية الأولى ». (١٢٨) وكان للصلات التجارية الواسعة النطاق، التي قامت في تلك الفترة بين مصر والجمهوريات الإيطالية، أثرها في ازدهار ثروة مصر، حيث أصبح الاقتصاد المصري أقوى اقتصاد في المنطقة. وقد تصاحب مع هذه الحياة الاقتصادية المزدهرة نهضة ثقافية، انعكست في تحول القاهرة إلى واحدة من أكبر مدن العالم الإسلامي وأعظمها تأثيراً. (١٢٩)

وتتبدى قوة مصر السياسية ومكانتها في العالم الإسلامي، بصفة خاصة، في علاقتها بصليبيي أوروبا المسيحيين. فالتفسير القطري يؤكد على « ما كان لمصر من مجد وفخار » في المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي، ويصور مصر باعتبارها منقذ « الأمة » في لحظة حرجة من لحظات تاريخها. (١٣٠) فالانتصار الإسلامي على الصليبيين يُقدم من منظور قطري مصري . فهو لم يكن مظهراً من مظاهر الشعور والتضامن الإسلامي، وإنما تعبير عن القومية المصرية والقوة المصرية وريادة مصر في الجماعة الإسلامية. (١٣١) مصر وحدها هي القادرة على قيادة « الأمة » ، لتحقيق النصر على « الغازي الأجنبي » . (١٣٢) مصر، لا الإسلام، هي التي قررت مصير الغزاة، وكانت دائماً « مقبرة لكل الغزاة » . (١٣٣)

ويرى أصحاب هذا التفسير في العصر المملوكي الطويل (١٢٥٠- ١٥١٧) استكمالاً

لعملية إعادة التأكيد على استقلال مصر، وسيادة هذا الاستقلال طوال الحقبة الإسلامية. وبالنسبة لمحمد حسين هيكل، فـ «[المماليك]، كالأيوبين وأكثر، كانوا مستقلين بمصر وكانت مصر مستقله بهم تمام الاستقلال» (١٣٤) ويمكن مقارنة مكانة المماليك فى التاريخ المصرى، فى بعض الأحيان، بمكانة البطالمة. فكلاهما حكم مصر قرابة الثلثمائة عام، وكلاهما كان يتميز بـ « التمثل التام » للنخبة الحاكمة، عبر العلاقات الاجتماعية والزواج المختلط ؛ وخلال كلتا الحقبتين استعادت مصر مجد وقوة « مكانتها التى كانت لها من قبل » كقيادة للمنطقة.(١٣٥)

وقد قوبلت النظرة التاريخية للمماليك باعتبارهم صفوة دخيلة غاصبة بالرفض من جانب بعض المؤرخين ذوى التوجه المصرى. وهم يرون أن النظرة التقليدية، التى تفرق، دون وجه حق، بين المماليك كنخبة عسكرية أجنبية، من ناحية، وجماهير الشعب المصرى من ناحية أخرى، غير صحيحة. فالعلاقة لم تكن بين مماليك قساة ومصريين مقهورين. وهكذا، يتساءل « محمد حسين هيكل » عن مدى عدالة المؤرخين مع المماليك فى وصفهم للعصر المملوكى باعتباره « عصراً مظلماً فى تاريخ مصر » . (١٣٦) ويشير إلى أن الحكومات التى شهدتها جميع البلدان، فى تلك الفترة، كانت حكومات استبدادية وأن الفكرة الديمقراطية كانت معدومة يومئذ » . (١٣٧) وفكرة النظام المملوكى الاستبدادى هى، من المنظور الوطنى، «مسألة » مصرية « داخلية » ؛ لا علاقة لها بتماثل المماليك مع مصر واستعدادهم لمقاومة أية قوة خارجية تهدد سيادة وسلامة البلاد. (١٣٨) وعلى نفس المنوال، يستنكر « إبراهيم جلال » أن يكون المماليك « أمة » مختلفة عن المصريين. وعلى عكس ذلك، يقول : « ما كان المماليك أمة ولكن كانوا أفراداً اتخذوا من مصر وطناً ومن أخلاق أهلها ولغتها وعلومها وطباعها وتقاليدها زياً لهم فتقلدوه » (١٣٩) وفى استعراضه للتاريخ المصرى، فإن المماليك « أقاموا بين المصريين، وتأثروا بهم، وتزوجوا منهم، وأشركوهم فى السلطة، وشاركوهم ثروات البلاد ».(١٤٠)

ويرى القطريون أن المماليك عندما تمثلوا عبقرية مصر، شهدت البلاد على أيديهم عهداً ذهبياً جديداً. فمن الناحية السياسية، توسعت مصر جنوباً وغرباً وشرقاً ؛ واقتصادياً، أصبحت مصر « الملتقى التجارى بين الشرق والغرب » ؛ (١٤١) وثقافياً، ازدهر التاريخ والجغرافيا والشعر والعمارة. (١٤٢) وباختصار، « كان عصرهم عصر تقدم ورخاء. شاع العلم، وازدهر الفن، وانتعشت الصناعة، ونشطت التجارة ». (١٤٣)

ويؤكد منظور أصحاب العقيدة المصرية على أن التطور الكبير الذى شهدته مصر المملوكية، جاء فى زمن الاضمحلال الإسلامى العام. ففى الوقت الذى كانت تتلاشى فيه

الخلافة العباسية، وما ترتب على ذلك من تدهور الحضارة الإسلامية، كانت مصر، تحت حكم المماليك، تشهد ازدهاراً سياسياً واقتصادياً وثقافياً. ولا يغفل مؤرخو هذه المدرسة دور مصر المملوكية الكبير فى التاريخ الإسلامى. ففى لحظة حرجة من لحظات التاريخ الإسلامى، كان المماليك، بقيادة « بيبرس » ، هم الذين أوقفوا المد المغولى فى « عين جالوت » (١٢٦٠)، وهم الذين أجبروا المغول على التقهقر عبر الفرات . وهكذا سلم الإسلام من « الغزو التترى ».(١٤٤) وعلى مدى ٢٥٠ عاماً بعد ذلك، كان مماليك مصر هم الضمان لاستمرار بقاء « الأمة » الإسلامية فى مواجهة هجمات المغول المتكررة. وكان التعبير الرمزى عن تحول مصر إلى قلعة للإسلام، وعن دورها الرائد، الذى لا ينازعها فيه أحد فى الجماعة الإسلامية، هو انتقال الخلافة، فى القرن الثالث عشر، من بغداد إلى القاهرة. وبعد أن أصبحت مقر الخلافة، بعد ١٢٥٨ ، احتلت مصر المكانة التى كانت تشغلها دمشق وبغداد ، فيما سبق. وبالرغم من اضمحلال مؤسسة الخلافة فى ظل حكم المماليك، الذين لم يكن لهم مصلحة فى استرداد قوتها ، إلا أن مجرد وجودها بمصر، خلال القرون الأخيرة من العصور الوسطى، يعد، بحد ذاته، دليلا على استعادة مصر لوضعيتها التاريخية ككيان مستقل. (١٤٥)

ولربما كان تفسير أسباب مجد المماليك هو أهم جوانب المعالجة ذات الاتجاه المصرى للعصر المملوكى. وقد قدم هؤلاء المؤرخون تفسيراً بسيطاً للتناقض بين العظمة المملوكية واضمحلال بقية العالم الإسلامى. فالمنجزات المملوكية ناتجة عن قوة الهيئة المصرية، لا عن مصادر إسلامية أو تركية. إن حيوية الشخصية القومية المصرية، المترسخة بعمق فى ثوابت وادى النيل، والتى تعبر عن تطلع مصر الخالد إلى الحرية والاستقلال، هى التى قهرت المغول وفتحت الباب لعهد من الريادة المصرية، للمنطقة والأمة. (١٤٦)

ورؤية القطريين للعصر العثمانى فى مصر نابعة منطقياً من صورتهم عن عظمة مصر واستقلاليتها تحت حكم المماليك. فهم يرون أن الفتح العثمانى لمصر، فى ١٥١٦ - ١٥١٧، أعاق، فى البداية، تطور مصر كجماعة قومية منفصلة. ويردون النجاح العثمانى فى فتح مصر وتحويل البلاد إلى « ولاية عثمانية » إلى أن العثمانيين كانوا « قوة دولية كبرى »، تضارع اليونان أو روما. (١٤٧) ويرى « محمد حسين هيكل » فى الفتح العثمانى لوادى النيل نوعا من التذكير بالحكم الرومانى. فقد « حكم الأتراك مصر على الطريقة التى حكمتها بها روما »، أى عن طريق سياسة العصا الغليظة، بهدف إخضاع مصر وشعبها لحساب المصالح الاستعمارية العثمانية، واستنزاف الموارد المصرية إلى أقصى حد. (١٤٨)

لكن على عكس الإدارة الرومانية الناجحة للولايات، والتى أفلحت فى السيطرة على مصر لقرون، فإن الحكم التركى الفعلى لمصر لم يدم طويلاً. ويرى المؤرخون أصحاب العقيدة

المصرية أن زوال حكمهم هذا كان متوقعاً. لأن « مصر لم تفقد شخصيتها المصرية وسط ظلام الحكم التركى » . (١٤٩) فمنذ بدايات حكمهم، لم يستطع العثمانيون القضاء على قوة المماليك.وبحلول القرن السابع عشر أمكن للمماليك استعادة قوتهم فى مواجهة العثمانيين، والدخول فى صراع مكشوف من أجل « استعادة السلطة والاستقلال بمصر ». (١٥٠) ومع بداية القرن الثامن عشر، نجح المماليك فى خلاقة العثمانيين فى حكم مصر. ومن الواضح أنهم نجحوا فى ذلك من خلال تحالفهم مع علماء ومشايخ البلاد. فقد نجح هذا الإئتلاف فى تحييد الإدارة العثمانية ؛ حيث أصبح الحاكم التركى « سجيناً » بالقلعة، « لا سلطان له على أحد فى مصر » . (١٥١)

بدأت عملية نقل السلطة من العثمانيين إلى عملاء المماليك تؤتى أكلها فى منتصف القرن الثامن عشر، عندما استعاد المماليك سيطرتهم على تسيير أمور البلاد. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر، أعلن « على بك »، شيخ البلد، عصيانه على السلطان العثمانى، بل وأعلن « استقلال مصر » . (١٥٢) وتلقب بـ « عزيز مصر » (وهى كنية « يوسف » فى القرآن، عندما كان وزيرا لفرعون ». وهكذا لم يمر قرنان على الفتح العثمانى إلا وأعاد « أبناء » مصر، من المماليك، للبلاد استقلالها، وريادتها الإقليمية التى كانت تتمتع بها قبل العصر العثمانى. (١٥٣)

وانطلاقا من موالاة المنهج ذو التوجه المصرى، الضمنى، للغرب، فإن الاحتلال الفرنسى لمصر، فى ١٧٩٨، كان فاتحة لعهد جديد فى التاريخ المصرى. صحيح أن المماليك قد تلقوا ضربات شديدة على يد جيش نابليون الغازى الحديث ؛ لكن « قاومها المصريون أشد المقاومة حتى انتهت بالجلاء [الفرنسى] عن البلاد ». (١٥٤) ويرى المؤرخون أصحاب التوجه الإقليمى أن الكفاح المصرى ضد الفرنسيين كان مظهراً آخر للرغبة المصرية الدائمة فى الاستقلال ؛ مجرد حلقة أخيرة من سلسلة طويلة من النضال التحررى الذى خاضه المصريون ضد « القوى الاستعمارية الأجنبية » . (*) (١٥٥) وهم يعتقدون بأن الاحتلال الفرنسى قد أفاد مصر كثيراً، برغم قصر مدته. فقد الحق الفرنسيون مصر بالعصر الحديث، خلال السنوات الثلاث التى قضوها بالبلاد، من خلال ما قدموه من « أفكار الثورة الفرنسية، وأسباب الحضارة الغربية » . (١٥٦) وهكذا، « وبعد أن فتحت عيون المصريين على حياة جديدة » ، كانت الحملة الفرنسية وبشكل غير مباشر - « وسيلة لعود مصر إلى مجدها وقوتها ».(١٥٧)

لقد مهد الاحتلال الفرنسى الطريق أمام النهضة التى شهدتها مصر فى القرن التاسع عشر، على يد « محمد على » وخلفائه. ويكيل المؤرخون القطريون المصريون الثناء لعهد هذا المؤسس لمصر الحديثة. فعلى الجبهة الخارجية، أضفى «محمد على » على مصر، حسب

رأيهم، قوة وهيبة جديدتين، من خلال إنشائه لجيش واسطول مصرى حديث. (١٥٨) ومصر تحت حكم مُحمد على، « أصبحت امبراطورية ضخمة ذات جيش يهزم الأتراك (أسياد الحرب فى أوربا) وذات أسطول يحول البحر الأحمر إلى بحيرة مصرية، يسود شرق البحر الأبيض المتوسط » (١٥٩) وهكذا استعادت مصر مكانتها الحقيقية، كقوة رائدة للمشرق العربى.(١٦٠) أما فى الجبهة الداخلية، فقد اضطلع « محمد على » بسلسلة من الإصلاحات الجذرية. وبإيجاز، كان لمحمد على وخلفائه الفضل فى انفتاح المجتمع المصرى على عمليات للتغريب والتحديث بعيدة الأثر، ووضعت البلاد مرة أخرى على طريق التنوير والتقدم. (١٦١)

لكن إنجازات « محمد على » وخلفائه كانت باهظة الثمن : تواجد أوروبى كثيف بمصر، أدى فى النهاية إلى الإحتلال الأوروبى، والقضاء على الاستقلال المصرى. وقد صورت مأساة مصر القرن التاسع عشر باعتبارها صراع بين نموها « المذهل » من ناحية، وبين « الفكرة الاستعمارية » التى تستوجب تحجيم مصر وتبعيتها، من ناحية أخرى. (١٦٢) فبالرغم من كل مجهودات خلفاء « محمد على » والخديو « إسماعيل » بصفة خاصة لمواصلة تنمية البلاد واستعادة الاستقلال المصرى، إلا أنه لم يكن بمقدورهم الوقوف أمام ضغوط الاستعمار، التى بلغت ذروتها فى أواخر القرن التاسع عشر، وانتهت باحتلال بريطانيا العظمى لمصر فى ١٨٨٢. وهكذا، سرعان ما انقطعت نهضة مصر فى القرن التاسع عشر، وحل عصر السيطرة الأجنبية على وادى النيل. (١٦٣)

وبالطبع، اعتبرت القومية المصرية الحديثة بمثابة رد على الوضع المؤسف الذى وجدت مصر نفسها فيه بعد ١٨٨٢. وقدم المؤرخون أصحاب العقيدة الإقليمية صورة متفائلة لتاريخ مصر القومى الجديد. فهم، انطلاقاً من المزاج العام الذى ساد مصر فيما بعد ١٩١٩، يعتقدون أن الحركة القومية التى شهدتها مصر أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين سوف تؤدى إلى تحرير مصر وانعتاقها. ولم يقتصر الأمر على مناهضة الاحتلال الأوروبى القريب العهد، الذى قام به الإنجليز، بل كذلك اعتبرت الحركة القومية الراهنة شاهداً على بعث الشخصية القومية المصرية الخالدة. وسوف تعود مصر، مرة وللأبد، إلى طبيعتها الفرعونية الحقيقية، التى ستحقق من خلالها أصالتها ومجدها بصورة كاملة.

وفى الختام، فإن من المهم أن نسلم بأن المنهج القطرى فى دراسة التاريخ المصرى، وهو يؤكد على الجوهر المصرى لكل مرحلة من مراحل الحقبة الإسلامية، إنما كان يتحدى واحداً من الإفتراضات الأساسية للتأريخ الإسلامى، التقليدى والحديث على حد سواء، أى النظر إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية باعتبارها كل لا يتجزأ، ووجوب تدوين تاريخها بروح التعاطف والتضامن المشترك بين بلادها وشعوبها المختلفة. وكانت تلك نظرة مقبولة من جانب المصلحين

الإسلاميين ودعاة الإحياء فى العصر الحديث.. من « جمال الدين الأفغانى » و« محمد عبده » فى القرن التاسع عشر إلى « رشيد رضا » والحركات السلفية، مثل الإخوان المسلمين، فى العشرينيات. فهذا المفهوم يؤكد على أن وحدة الأمة هو الأمر الطبيعى، وهو، من ثم، ضرورة لرخاء العرب/المسلمين وقوتهم وازدهارهم الحضارى الذى شهدته القرون الأولى من تاريخ المسلمين. وعليه، فإن تقسيم الجماعة الإسلامية إلى وحدات إقليمية متفصلة لهو أمر غير طبيعى، ونتائجه ضارة بمكانة الحضارة الإسلامية.

لقد قلب المنهج التأريخى القطرى الوطنى هذا التفسير التقليدى للتاريخ الإسلامى رأساً على عقب. فهو، بدلا من أن ينعي عصور « انقسام الأمة » ، تلك التى عاشتها مصر مستقلة فى ظل نظم حكم إسلامية « مصرية » ، يقدم هذه العهود باعتبارها الوضع الطبيعى والمفيد لمصر. وهو يرى أن مصر لم تشهد أيام المجد والرخاء، خلال الحكم الإسلامى، إلا بعد انهيار الوحدة السياسية للجماعة الإسلامية. ومن هنا كان الموقف اللامبالى، بل والمعادى من جانب المؤرخين دعاة العقيدة المصرية للقرون الأولى من العصر الإسلامى فى مصر. فالشقاق الذى شهده التاريخ الإسلامى، وليس الوحدة، هو ما يستحق الثناء. فالكيانات القطرية المنفصلة التى كانت تكوّن الأمة لم يتح لها إدراك تميزها التاريخى السليم والتعبير عنه إلا من خلال التعددية السياسية التى شهدتها القرون الإسلامية الأخيرة. وهكذا فإن السياق الحقيقى للتاريخ الإسلامى لم يكن وحدة / نجاح فى البداية أعقبها شقاق / فشل، بل أن إخضاع شعوب وأمم مختلفة، فى أوائل عهد الدولة، فى أمة موحدة مصطنعة أعقبه تحرر تلك الأمم والشعوب وتحقيق استقلالها الصحيح وإدراك وأصالتها القومية.

الفصل الثامن

مصر في منظور العقيدة المصرية

٣ - الفرعونية

يمكن تعريف العقيدة الفرعونية بأنها قوام الرأى الذى يرى وجود محتوى قومى مصرى، متميز ومتين، متصل منذ العصر الفرعونى وحتى العصر الحاضر. وحسب أصحاب هذه النظرية، فإن أبناء شعب مصر المعاصر هم السلف المباشر لشعب مصر القديمة ؛ وأنهم، بوصفهم هذا، يحملون نفس السمات الجوهرية، والصفات، والإمكانيات. ويمكننا أن نلحظ الملامح الأولى للمفاهيم الفرعونية فى فكر الوطنيين من أصحاب عقيدة القطرية المصرية، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. (١) لكن المنظور الفرعونى لم يتحقق له النضج المفاهيمى والتأييد الواسع من جانب نخبة مصر المثقفة إلا مع الحرب العالمية الأولى والثورة المصرية فى ١٩١٩، وما نتج عنهما من تغيرات فى الحياة المصرية.

والفرعونية هى المرتكز الوجدانى للقومية القطرية المصرية، والإيمان الراسخ والهدف الذى تمحور حوله كافة جوانب الفكر الوطنى. ورغبة المثقفين أصحاب العقيدة المصرية فى أن يروا مصر وقد أعادت اكتشاف نفسها وعادت إلى طبيعتها الفرعونية الأصلية ؛ وإيمانهم بأن قدر مصر هو أن تكون فرعونية فى وعيها الجمعى وكذلك حياتها اليومية ؛ وجهودهم من أجل فرعنة الأدب والفن والثقافة المصرية، كل ذلك يعد شاهداً على أن الفرعونية لم تكن مجرد بنية ثقافية لحملة لوائها. وقد جعل المحتوى الوجدانى للفرعونية، والرؤى الطوباوية، التى تجسدها، وتوقع الخلاص على يديها فى مصر ما بعد ١٩١٩، جعل منها قلب القومية القطرية المصرية وروحها.

ومن المهم أن نؤكد على أن الفرعونية لم تكن مجرد نظرية فكرية. فالمثقفون أصحاب العقيدة الفرعونية لم يكونوا مجرد وعاء لآراء نظرية حول الطبيعة الفرعونية لمصر، ولا اقتصرت أفكارهم على الأوساط الثقافية. فقد ناضلوا باستمرار من أجل تحقيق الحقائق الفرعونية التى توصلوا إليها، ووضعها موضع التطبيق. واهتموا كثيراً بنشر تلك الحقائق بين الرأي العام المصرى. فقد حاول المثقفون المصريون عن طريق الكتب، ومقالات الصحف، والرواية والدراما والشعر، والفنون البصرية، بث حماسهم لكل ما هو فرعونى بين جميع

المثقفين المصريين. وانطلاقاً من مبدأ « هيكل » من أن المصريين فى حاجة، أولا، وقبل كل شىء، لأن « يعرفوا أنفسهم »، رأى هؤلاء المثقفون أن دورهم التاريخى هو تعريف الأمة بـ « جوهرها » الفرعونى، والعيش على هديه. وعبر جهودهم، أصبحت الفرعونية ملمحا ملموساً - وإن كان عابراً - من ملامح التطور التاريخى لمصر، فى عهد ما بعد ١٩١٩.

الأساس البيولوجي للفرعونية

كانت مصادر النظرة الفرعونية متنوعة. ومن الواضح أنها نبعت، فى جانب منها، من الأفكار القومية القطرية المصرية حول الجغرافيا والتاريخ التى سبق لنا مناقشتها. لكن الفرعونية لم ترتكز على هذه المفاهيم وحدها. فقد أضافت النظرية الفرعونية إلى هذه العناصر الهامة فكرة علاقة الدم، التى تربط بين المصريين، قدماء ومحدثين، وتخلق أوجه الشبه الجسمانى والعقلى بينهم. والحقيقة أن كثيراً من الجوانب اللاعقلانية والميثولوجية للفرعونية يمكن ردها - جزئياً - إلى أساسها العرقى.

ويعتبر « سلامة موسى » من الشراح البارزين للأساس العرقى للفرعونية. والخيط الذى يتخلل كل مناقشات « موسى » الفرعونية هو القول بأن البيولوجيا هى العنصر الأساسى فى قيام وحدة مصر القديمة والجديدة. وهو يرى أن الرابطة العرقية بين المصريين فى العصر الفرعونى وفى العصر الحديث حقيقة علمية يمكن رصدها بشكل امبريقى. وهو يؤكد على أن هذه القرابة العرقية الأساسية هى مصدر تلك السمات المشتركة التى نراها فى البنية الاجتماعية، وأنماط التفكير، والتعبير الفنى التى تميز تاريخ الشعب المصرى عبر آلاف السنين. يقول « موسى » : « وفينا من يعتقد أن درس الفراعنة لا يفيدنا كثيراً لأن الصلة قد انقطعت بيننا وبينهم فى اللغة والدين والسياسة والاجتماع والثقافة والفنون.. ولكن هذا الاعتقاد خطأ. فإننا أولاً لا نزال من حيث السلالة مصريون يجرى فى عروقنا الدم الذى كان يجرى فى جدودنا قبل خمسة آلاف سنة ». (٢)

وفى مقال بعنوان « نحن المصريون »، يؤكد « موسى » مرة أخرى على التحدُّر العرقى باعتباره أساس قيام « الوحدة العائلية » بين قدماء المصريين و « الفراعنة المحدثين ». « نحن أسرة تعيش فى هذا الوادى منذ أكثر من عشرة آلاف سنة »، وليس هناك واحد ممن ولدوا وشبوا فى وادى النيل « إلا وفى عروقه نقطة من نفس الدم الذى جرى فى عروق رمسيس، وخوفو، وخفرع، وأخناتون ». (٣)

لقد تردد هذا الاعتقاد بالصلة الفسيولوجية بين المصريين القدماء والمحدثين كثيراً بين

المثقفين الوطنيين المصريين. ويذهب « مرقص سميكة » ، على سبيل المثال، إلى أبعد من ذلك، عندما يخبر جماعة من الطلاب المصريين بـ « أنكم جميعاً أقباط. بعضكم أقباط مسلمين، والبعض الآخر أقباط مسيحيين، لكنكم جميعاً تنحدرون من قدماء المصريين » .(٤) وعلى نفس النهج، يؤكد « ناشد سيفين » على أن « مصر فرعونية لحماً ودماً، وسوف تظل كذلك إلى الأبد » (٥) ويرى « محمد زكى صالح » أن « دم رمسيس لم يتوقف عن التدفق فى عروق المصريين. إن هذا ليس افتراضات وتخيلات كتاب، وإنما حقائق علمية، يقرها كثير من العلماء الآن ». (٦) وهكذا، فإن « دم » المصريين ظل كما هو، منذ فجر التاريخ وحتى الآن. ويرغم كل ما أصاب ماضيهم من اضطراب، فقد نجح المصريون فى الحفاظ على نقائهم العرقى. وبدلا من أن تكتسحهم الجماعات ذات الأصول الأجنبية، تمكنت الأرومة المصرية من الاحتفاظ بنقائها، وإخضاع القادمين الجدد لوادى النيل لها وفرض خصائصها عليهم. ويرى دعاة الفرعونية أن هذه الاستمرارية البيولوجية إنما هى دليل على بقاء جوهر مصر الفرعونى على مر القرون. (٧)

وقد أضفى المثقفون المصريون على الافتراضات السابقة صبغة « علمية » بادعاء الحديث باسم العلم. فنجد عالم المصريات « حسن صبحى » يعلن النقاء البيولوجى للمصريين منذ العصر الفرعونى، ويؤكد على أن التشابه البيولوجى بين المصريين عبر العصور يفوق التغيرات الأخرى التي شهدتها الحياة المصرية، وهو يرى أن الاستمرارية البيولوجية وازنت التغيرات التى وقعت، حتى ولو كانت فى مجالات حيوية مثل اللغة. « صحيح أن لغتى عربية وتركية. لكن إذا ما تحدثنا عن الدم، دمى، فليس هناك أى تأثير إلا للمصرية... دمى هو دمك ؛ إنه دم كل منكم ؛ إنه لا يحمل إلا المصرية ». (٨) وعند حديثه من أجل الشباب، لا من أجل العلم، يؤكد « أحمد حسين » على « عدم قابلية » الأرومة المصرية « للتلف » . وهو يرى أن التاريخ الجنسى للمصريين إنما هو قصة الخضوع البيولوجى لغزاة وادى النيل المتتابعين للسكان المحليين المصريين. ومرة بعد أخرى، فقدت الجماعات الأجنبية التى دخلت مصر، بالتدريج، سماتها الوراثية الأصلية وحملت تلك المواصفات الفطرية للمصريين. (٩) ويصل « حسين » فى مقولته حول الاستمرارية الوراثية للمصريين إلى حد التأكيد على تفوقهم الفسيولوجى على الأجناس الأخرى. فهو يعتقد ببساطة أن « دم » المصريين أقوى من دماد الآخرين. « الدم المصرى هضم ما عداه من الدماء وأنه ظل منتصراً دائماً عند كل اختلاط » . (١٠)

وما ينطبق بشكل عام، ينطبق كذلك على العلاقة المصرية بالعرب. « عبث إذن أن يقال أن مصر عربية لأن الدم المصرى قد أصبح عربياً – عبث كما يقرر العلم والتاريخ فالمصرى الحاضر فرعونى ببيئته – فرعونى بدمه الذى لم يستطع دم آخر أن يغزوه أو يؤثر فيه. (١١)

وقد مدّ « حسين » الاستمرارية بين ماضى المصريين وحاضرهم لتسرى على المستقبل المجهول « نحن نؤكد أن سكان وادى النيل [الحاليين] هم سكانه بالأمس، وسيكونون سكانه غداً. فراعنة من أمثال رمسيس وتحتمس » . (١٢)

ولربما كانت كتابات « محمد حسين هيكل » أهم الكتابات تأثيراً فى مسألة دور البيولوجيا فى تكوين المصريين « الفراعنة » المحدثين. فقد كان « هيكل »، مع « سلامة موسى »، أبرز المتحدثين باسم التفسير الفرعونى. وتحظى مقالته « مصر الحديثة ومصر القديمة »، (١٣) التى نشرها فى ١٩٢٦، بأهمية خاصة. وفى محاولته لإثبات وجود « اتصال وثيق لا سبيل إلى إنكاره » بين المصريين المعاصرين وأجدادهم القدماء، يقدم « هيكل » مفاهيم فرعونية، سرعان ما أصبحت ملكية عامة للمدرسة الفرعونية كلها. وقد استشهد كثير من المثقف المصريين من دعاة الفرعونية بهذا المقال فى كتاباتهم.

يتحدى « هيكل »، فى مقاله، الاتجاهات التقليدية الشائعة فى عصره، والتى تلصق بمصر صفات عربية أو إسلامية والتى ترى أن المصريين « يختلفون تماماً » عن أجدادهم الفراعنة، فيؤكد على الطبيعة « الخالدة » للعلاقة بين مصر القديمة والحديثة. (١٤) وهو يرى أن التحدُّر البيولوجى هو العامل الرئيسى فى تحقيق الاستمرارية بين مصر القديمة والحديثة. ولكن أكثر ما يعنيه هو صدى تلك الصلة الفسيولوجية. فقد صاغت البيولوجيا « رابطة سيكولوجية متينة » وحّدت مصر وشعبها منذ العصر الفرعونى وحتى العصر الراهن. (١٥) والمصريون فى حاجة لإدراك الصلة البيولوجية وتجلياتها الحضارية، « فهذا الدم الذى كان يجرى فى عروقهم يجرى فى عروقك، وهذا الانفعالات النفسانيه التى كانت تدفعهم فى حياتهم هى التى تدفعك فى حياتك » (١٦) وهو يذكّر المصريين عامة « أنت محكوم عليك طائعاً أو كارهاً أن تخضع بحكم قانون الوراثة لما أورثوك إياه. فإذا أنت دخلت يوماً إلى نفسك تحاسبها على أعمالها، وإذا أنت امتحنت يوماً خلقك، وحللت فطرتك، وتعرفت سجيتك، إذن لرأيت جوهر أجدادك قد انتقل إليك » (١٧)

كان المقال تجسيداً لمنهج « محمد حسين هيكل » ، والبرنامج التطبيقى للنظرة الفرعونية التى تبلورت فيما بعد. وباعتباره معلماً للقومية المصرية، دعا « هيكل » كل زملائه من المثقفين الوطنيين والمصريين عامة إلى الوعى بفرعونية مصر الأصيلة، وذلك بإقامة الصلات مع أجدادهم الفراعنة. وكمرشد وطنى، يؤكد على أن « من صالح المصريين، ومن واجبهم، استعادة كل كنوز الفراعنة المدفونة من أجل توحيد ماضيهم وحاضرهم » .(١٨) ويصل إلى حد تعيين المجالات التى ينبغى أن يوجه المصريون اهتمامهم إليها من أجل إحياء التراث الفرعونى. ويشمل ذلك جمع ودراسة نصوص الأدب الفرعونى القديم ؛ الكشف عن

أوجه التشابه بين الطقوس والاحتفالات والعادات المصرية القديمة والحديثة وفهمها ؛ تقدير العادات الاجتماعية المشتركة والتقاليد الثقافية فى العصر الفرعونى وما تلاه من حقب ؛ تحليل أوجه التشابه الكبيرة بين لغة مصر القديمة واللهجة العامية الحديثة التى يستخدمها أهل البلاد. وهو يؤكد بشدة على الحاجة إلى محاولة تحديد وفهم « العناصر الفرعونية » الموجودة فى الإسلام المصرى الشعبى المعاصر. (١٩)

وهكذا، كانت فرعونية « محمد حسين هيكل » بمثابة الأداة. فهى لا تتوقف عند حد إلقاء الضوء على العلاقة بين الماضى والحاضر، بل تهدف إلى تشكيل المستقبل. وعند «هيكل» ، فإن ما كان قائماً ذات يوم سوف يعود ثانية. إن قدر مصر أن يكون مستقبلها فرعونياً. فحيث أنها لابد وأن تتشكل وفقاً لضغوط البيئة المصرية التى لا تقاوم، وقوة الاستمرارية البيولوجية بين المصريين التى لا مفر منها، فإن مسار تطور مستقبل مصر لابد وأن يكون فرعونى المحتوى. وحسب لغة « هيكل » التقريرية، ف« ليس هناك من سبيل إذن لإنكار الرابطة النفسية الراسخة التى تربط التاريخ المصرى منذ بداياته وحتى الآن إلى عصور المستقبل التى لا يعلمها إلا التاريخ وحده. لا يهم إلى أى مدى سوف تتغير الوسائل المادية ؛ لا يهم إلى أى مدى ستؤدى السكك الحديدية والسفن والطائرات، وغيرها مما سيتوصل خيال العالم إلى اختراعه، إلى تضييق الكون ؛ لا يهم إلى مدى سوف تزول الحدود بين الأمم، ويتضاءل الشعور الوطنى.. لكن هذه الرابطة النفسية ستبقى إلى الأبد. ستبقى ما بقى نيل مصر وسماءها... وما بقى الناس هناك يتوارثون، من سلف لخلف، الحياة العقلية التى حبتهم بها الطبيعة... ستبقى هذه الشخصية [الوطنية] أبداً كما كانت ساعة تكونها ».(٢٠)

المزاج الفرعوني

إن أهم ما فى الفرعونية ليس الأسس النظرية التى وضعها المثقفون الوطنيون المصريون، وإنما الهالة الوجدانية، بل واللاعقلانية، التى تحيط بالفكرة. فالفرعونيه، أولا وقبل كل شيء، هى مزاج، حالة عقلية، أكثر منها نظرية مجردة. ومن هنا، فإن أى تقييم ما تعنيه بالنسبة لمعتنقيها، فى العشرينيات، ينبغى أن يركز على جوانبها الذاتية.

وقد شهدت العشرينيات واقعة محددة، كانت أحد المثيرات الهامة لظهور الفرعونية فى تلك الفترة، وتقدم صورة وجدانية لمغزاها. ونعنى بهذا اكتشاف « هوارد كارتر » لمقبرة «توت عنخ آمون » فى ١٩٢٢. فاكتشاف مقبرة « توت » يعزز من الفرعونية بطرق عديدة. أولاً، أن هذا التوقيت توافق مع وصول ثورة ١٩١٩ إلى ذروتها بقيام الدولة القومية المصرية

المستقلة خلال ١٩٢٢ - ١٩٢٣. ثم كانت هناك المقبرة نفسها. فاكتشافها سليمة، لم يمسها الزمن أو اللصوص، وكنوزها التى لم ير مثلها، يقدم دليلاً لا يدحض على ثراء وتقدم وعظمة أسلاف مصر الجديدة من الفراعنة. كما أضاف مظهر « توت » تأثيره. فهو، بشبابه وارتباطه بالأسرة الثامنة عشر العظيمة وبثورة العمارنة الإصلاحية التى قادها أبوه « أخن اتون » (والتي يتميزت بالحداثة فى محتواها وفكرها وطرازها الفنى) وإحاطته بهالة من التوقعات التى لم تتحقق، بسبب موته المبكر، كان كل هذا رمزاً حياً لكل من عظمة الماضى والمستقبل الموعود. وكان اكتشاف المقبرة في وقت ينتهى فيه عهد قديم ليفسح الطريق أمام بعث الأمة، فألا حسنا للتاريخ المصرى ولعلم الآثار المصرى. كان الحدث، بحد ذاته، رمزاً للعصر، ولقفزة مصر المرتقبة من ظلمات العصر العثمانى الإسلامى إلى نور عهد مصرى أصيل وجديد(٢١) ويعد الاحتفال بافتتاح مقبرة « توت » ، فى مارس ١٩٢٤، خير شاهد على الدلالة الوطنية لهذا الاكتشاف. فقد تواقت مع بدء أول انتخابات برلمانية تشهدها مصر المستقلة فى مارس ١٩٢٤. وقبل افتتاح البرلمان بعشرة أيام، توجهت ثلاث قطارات، من القاهرة إلى الأقصر، تحمل أصحاب المقام الرفيع من المصريين والأجانب، للمشاركة فى الافتتاح الرسمى لمقبرة الملك الفتى. وفى ٦ مارس، قام الملك ونواب البرلمان الذى انتخب للتو، وأعضاء السلك الدبلوماسى، والمندوب السامى « لورد اللبنى » ، بزيارة سياحية للمقبرة وكنوزها. وكما أوضحت الطبيعة الرسمية للحدث، فإن الاحتفال كان تعبيراً عن الهوية القومية المصرية بتراثها الفرعونى. (٢٢)

وكانت تلك هى، تحديداً، الروح التى استقبل بها عامة المصريين الحدث. فنجد «الهلال» يثنى على افتتاح مقبرة « توت » والبرلمان، باعتبارهما أهم أحداث الشهر ؛ وبينما يعتبر الحدث الأخير « مبدأ العهد الدستورى الديمقراطى للبلاد »، فهو يرى أن الحدث الأول» لفت الأنظار إلى مجد مصر الفرعونية وما كانت عليه من الحضارة والعظمة » (٢٣) ولعل قصيدة « خليل مطران بعنوان « نشيد توت عنخ آمون » ، التى نشرت فى الهلال فى يونيو ١٩٢٤، هى أكثر التعبيرات دلالة على أثر « توت » ومقبرته فى ذلك الوقت. فمطران، اللبنانى الأصل والمقيم بمصر منذ تسعينيات القرن الماضى، كان فيما سبق، ذو ميول قومية عثمانية.(٢٤). وبرغم ذلك، فها هو يقدم قصيدة تمجد « توت » ، وتثنى على مآثر مصر الخالدة، وتربط بين « توت » والعرش والنظام البرلمانى الجديدين :

أنا فرعون أنا توت آن مون ... رب وادى النيل قهار العدى
أنا من يكبر فيه العالمون ... عهـــد مصـــر الامجـــدا
مصـــر ما زالـــت كمـــا ... مت عنها ذات مجد لا يسامى

وكفانى نعما إن أراها وهى كالعهد مقاما
ذاك جاه عز فى الدنيا مراما

....

لم يزل تاريخ مصر من قديم هو تاريخ المراقى والعلا
كله فخر وإنشاء عظيم وفنون وحلى
عصرها عصر يعاد كله عز ومجد
عاش للعرش فؤاد ووالرئيس الفرد سعد

وكثيراً ما يشير المثقفون من دعاة الفرعونية إلى أثر اكتشاف مقبرة « توت » على نظرتهم الوطنية. فهو عند «محمد حسين هيكل » دليل ملموس على العلاقة الوطيدة التي تربط بين المصريين المحدثين وأجدادهم الفراعنة. وكما كتب هيكل، فإن كل مصرى « يتيه فرحاً باكتشاف آثار « توت عنخ آمون » . كل واحد منا يتغنى بحضارة الأسرة الثامنة عشرة على كل ما ظل مشترك بيننا على مر القرون. كل منا يفكر « إذا كان أبائى قد بلغوا هذه الذرى، قمة الحضارة، فلماذا لا نبلغ نحن نفس المكانة ؟ » (٢٦)

وكان « محمد زكى صالح » واحداً من أكثر المثقفين الوطنيين المصريين رسوخاً فى الاعتقاد بقرب بعث « مصر الخالدة » . وهو يرى أن لـ « توت » دور هام فى هذا البعث ؛ فـ«توت » « يؤكد حقوق مصرالخالدة ويعلنها لكل أرجاء العالم » . وإسهام « توت » فى البعث لا يمكن أن يكون محل مبالغة. فهو « خرج من أعماق القرون، وبعث حيا فى فجر النهضة المصرية فكان خير معبر عن إرادة مصر الحديثة فيما تطمح اليه من الوجود القومي».(٢٧)

ويمكننا التعرف على الطبيعة الرومانسية التى اتسمت بها الفرعونية من خلال التعرف على الدوافع الفرعونية للزيارات التى تمت للمواقع التاريخية لمصر القديمة. فقد كان حجّ المثقفين من دعاة الفرعونية فى العشرينيات للآثار الفرعونية فى صعيد مصر هو الوسيلة الأساسية للتعبير عن الإعجاب بالتراث الفرعونى، والإحساس باستمراريته. فالبعث القومى لمصر يتطلب اتصالاً مباشراً بالميراث الفرعونى. وهم يرون أن فكرة الحج إلى صعيد مصر ومآثره الفرعونية ليست مجرد تعبير أثرى عن الحنين إلى الماضى إنه ليس هروباً من الحاضر المنقوص والمحبط إلى ماض مثالى، أو إلى الجنة المفقودة. بل أن الثقة فى الحاضر والإيمان بالمستقبل هو الذى دعا المثقفين من دعاة الفرعونية إلى الإصرار على ضرورة هذا الحج. من

هنا، فقد كان مفهوم زيارة صعيد مصر ذات طبيعة عملية. وكما عبر عنه « عباس محمود العقاد » ، فى ١٩٢٤، فإن » [المصريين] الذين حجوا إلى قبر « توت » إنما جاءوا إليه يبتغون الحياة.. جاءوا يصلون عصرا بعصر وعالماً بعالم ويستعمرون ثلاثة آلاف من الأعوام بما عندهم من زحام الشعور وجماهير الخواطر وجحافل الأحلام إنما جاءوا ينشدون جديداً حياً لا قديماً رثا من دفائن القبور وبقايا الفناء » (٢٨)

ومن بين رحلات الحج العديدة إلى صعيد مصر التى شهدتها العشرينيات، فإن ثلاثا منها تكفى للتدليل على طبيعة الظاهرة. وكان على رأس هؤلاء الذين قاموا بالرحلة وتعرضوا لتأثيرها عليهم « محمد حسين هيكل » . ففى أوائل ديسمبر ١٩٢٢، وبعد وقت قصير من اكتشاف مقبرة « توت » ، سرعان ما استجاب « هيكل » لـ « ضميره الفرعونى »، وقام بزيارة صعيد مصر والآثار الفرعونية الموجودة هناك. وشهادته جديرة بالاهتمام، من حيث صياغتها ومضمونها. فمقالات هيكل التى كتبها فيما بين ١٩٢٢ - ١٩٢٣، بنبرتها العاطفية المفعمة بالإجلال، وتركيزها على المغزى الذاتى للماضى الفرعونى لا الواقع الموضوعى، تقدم نموذجاً لأكثر التعبيرات، التى شهدتها الفرعونية بعد ١٩١٩، تميزاً.(٢٩)

لم تكن مقبرة « توت عنخ آمون » هى الموقع الوحيد الذى حاز إعجاب « هيكل » . وبإسهاب شديد، يصف « انبهاره المذهل » بمجموعة المقابر الملكية بوادى الملوك. (٣٠) وقد أدهشه بصفة خاصة الرسوم والمنحوتات الجدارية ؛ فهى تبدو لعينيه جديدة برغم مرور حوالى أربعة آلاف عام على صنعها. (٣١) وقد قاده صمود الفن الفرعونى هذا إلى تأمل ما يطلق عليه « فلسفة الخلود » ، التى يرى فيها جوهر النظرة الفرعونية للعالم. كما ينظر « هيكل » إلى المجهود الضخم لمقاومة الفناء، المتمثل فى المقابر أو الفن، من منظور وطنى ؛ فهو يرى فى ذلك مؤشراً على إحساس فرعونى عميق بالمسئولية تجاه الأمة، وبأن الفراعنة عملوا ما فى وسعهم لتوصيل منجزاتهم الأثرية إلى الأجيال المتعاقبة من المصريين. (٣٢)

لكن زيارة « هيكل » لمقبرة « توت عنخ آمون » هى المحور الوجدانى لتقريره عن رحلة الحج إلى الصعيد. ونبرة حديثه تختلج عند وصف محتويات المقبرة ؛ فغزارة الثروة والموهبة، وخليط الثروة الفنية بالمقبرة تترك « النفس حيرى ذاهلة أمام هذه المشاهد العجيبة ».(٣٣) ولم يخفت هذه الإنطباع عندما ترك المقبرة هو وزملاؤه ؛ بل « أصبحت قسماً منا، به نحس ونشعر ونفكر وله على حسناً وشعورنا وتفكيرنا أثر لن يزول » . (٣٤) ومثلما تركت عظمة التراث الفرعونى أثرها على وعى أولئك الذين زاروا المقبرة، كذلك فقد عززت من ثقتهم فى أنفسهم ومن إيمانهم بقدرة مصر المعاصرة على إعادة عظمتها، المتجلية بوضوح فى مقبرة « توت ». (٣٥)

تركت الرحلة إلى الآثار الفرعونية بالأقصر المزيد من الإعجاب بعظمة مصر الفرعونية فى نفس « هيكل » . وكانت مجموعة مقابر الكرنك الضخمة بطيبة القديمة هى أكثرها تأثيراً فى نفسه. (٣٦) فالكرنك يمثل، بالنسبة لهيكل « قدس أقداس مصر القديمة. عظمة الماضى ومجد التاريخ. المدنية البائدة الخالدة. الإنسانية فى كمالها الأسمى » . (٣٧) إن خشوعه أمام « ما يفوق الوصف » ، كما هو الحال فى مقبرة « توت » ، يولد فى نفس « هيكل » شعوراً بالعجز والصمت. (٣٨) وهذا العجز عن التعبيـر عن مشاعره أمام عظمة مصر الفرعونيه يقود «هيكل» الى مطالبة كل مصرى بالقيام برحلة حج مماثلة للتعرف على تلك العظمة بنفسه.(٣٩) بل أنه يرى أن المصريين المعاصرين لا يمكن أن يفهموا العالم الحديث أو يدركوا إمكانياتهم إلا إذا تعرفوا أولاً على تراث الحضارة الفرعونية. فـ « أنت ابن اليوم لن تستطيع مهما فاخرت بعلم عصرك وفنه ودقته إلا أن تقف أمام تلك الآثار التى جاءت عليها القرون معجباً خاضعاً. » (٤٠)

وكما تشير المقاطع الأخيرة، فإن « هيكل » ، فى مقالاته حول رحلته للآثار الفرعونية بصعيد مصر، لم يكن معنياً بمجرد وصف ما رأى. بل أن هدفه الأبعد كان هدفاً تعليمياً. كان هدفه هو تقديم ما يتصل بالحاضر، وتأكيد الصلة بين المصريين المحدثين وتراثهم الفرعونى. فهيكل يرى أن العلاقة بين مصر القديمة والحديثة ليست علاقة من طرف واحد، يستمد فيها الجيل الحالى من المصريين الإلهام من أجداده دون ارتباط هؤلاء الأجداد بالعملية. لا. إنها، فى رأيه، علاقة جدلية بين مصرين، لكل منهما دوره الفعال. (٤١) ومن هنا فهو يؤكد على أن المصريين المعاصرين إذا ما أدركوا نوايا أجدادهم فسوف يعلمون أن « رمسيس يعيد اليوم ما كان يقوله من قبل ليدفع به المصريين الأحياء ليستعيدوا لمصر من المجد والعظمة ما كان لها أيام ملكه » . (٤٢) وبالمقابل، فإن فى عنق المصريين المحدثين دينا لهؤلاء « الموتى الخالدون » بأن يسيروا على خطاهم من أجل بعث مجد الأمة التى ينتمون جميعهم إليها.(٤٣)

ويستخدم « هيكل » وسائل متعددة للتأكيد على عظمة التراث الفرعونى لمصر الحديثة. وأحد هذه الوسائل هى مقارنة إنجازات مصر الفرعونية بمنجزات اليونان وروما القديمة. وهو عندما يفعل ذلك، يجد أن الأولى أكثرهم تأثيراً بما لا يقاس. من هنا، فهو ينتقد المصريين المحدثين الذين يذهلون أمام الفن اليونانى والرومانى، ويبلغهم بأنهم إنما يفعلون هذا بدافع الجهل ؛ فإذا ما عاينوا الفن المتمثل فى مقبرة « توت » ، « لتضاءل إعجابهم بتلك التماثيل [اليونانية والرومانية] والنقوش ولأخذ بأبصارهم وبقلوبهم وبعقولهم ملك الأسرة الثامنة عشر المصرية ». ويؤكد « هيكل » على أن الميراث الفرعونى يفوق كل ما عداه : «وهل ترى فى الوجود أثراً لا يصغر ويتضاءل ويفنى إذا ذكرت عظمة معابد الكرنك ».(٤٥)

وكان من الطبيعى أن تقود هذه المقارنات « هيكل » إلى بحث علاقة مصر الفرعونية ببقية العالم. والنقطة الجوهرية هنا هى الأثر العالمى - التاريخى للإنجازات الفرعونية. فـ«العصر الذهبى» المتمثل فى العصر الفرعونى فى مصر كان « عصراً ذهبياً » للإنسانية جمعاء. (٤٦) الإنسانية كلها مدينة بحضاراتها وتقدمها للمثال الذى قدمته مصر القديمة. مصر الفرعونية هى التى وضعت أسس الحضارة المتقدمة فى كل مكان ؛ فبينما كانت هناك مجتمعات إنسانية لا تزال فى المرحلة البدائية، كانت مصر الفرعونية تقود ركب الحضارة، لتصبح بذلك النموذج والمثال، أمام المناطق الأخرى، كى تلحق بها فى ركب المدنية. والمصريون فى حاجة لأن يدركوا أن « أجدادنا هم أجداد الفن وأن مصر هى مهد المدنية»(٤٧) ويخلص « هيكل » من هذا إلى التأكيد على أن مصر هى حقاً « قمة المدنية » ؛ لا تدانيها مدنية أخرى فيما قدمته من منجزات. (٤٨)

وينهى « هيكل » تأملاته حول تراث مصر الفرعونى بالربط بين المهمة التاريخية للمدنية المصرية فى الماضى، وبين ما يراه مهمة كونية لمصر الحديثة. فكما اعتمدت الإنسانية على زعامة مصر فى الأزمنة الغابرة، فلن يكون بمقدورها تحقيق التقدم فى العصر الحاضر «حتى تمسك مصر زمام القيادة » . على مصر أن «تتولى السير بالعالم فى سبيل الرقى والسعادة»، وتصبح مرة أخرى « أم المدنية » . ولن يتحقق هذا « حتى تكون مصر فى الطليعة، وحتى يدين الناس لها بالسبق والقيادة إلى غاية الكمال » . (٤٩) وقد أصبحت هذه الروح التنبؤية ملمحاً أساسياً للفكر الفرعونى.

وقد زار الآثار الفرعونية بالصعيد، خلال العشرينيات، كثيرون غير « هيكل » من المثقفين دعاة الفرعونية، من بينهم « عبد القادر حمزة » . (٥٠) وشأن غيره من دعاة الفرعونية، يشير إلى أن رحلته إلى صعيد مصر كانت تجربة حية تركت أثراً كبيراً فى نفسه. ويتسم وصفه للمواقع العديدة التى زارها بالخشوع المعتاد والتبجيل. وكان لآثار طيبة القديمة تأثير خاص فى شحذ خياله. فالمدنية تنبعث حية أمام عينيه. « طيبة تقف بكل عظمتها أمامى على ضفاف النيل، طيبة بكل قصورها، وشوارعها، وحدائقها، وأهلها يروحون ويجيئون، مواكبها الجليلة تتوجه نحو المعابد [لتقديم القرابين] لا وزوريس أو « آمون » أو « رع » أو غيرهم من الآلهة » . (٥١) وهو يسقط نظرته الوطنية على آثار طيبة ؛ فـ « طيبة هذه ليس لها إلا معنى واحد، هو قوة الإيمان بأمة عظيمة ». (٥٢)

لكن الوصف لم يكن هدف « حمزة » الأساسى من وراء الكتابة عن الرحلة. فالوصف ليس أكثر من مجرد خلفية للرسالة الوطنية التى يريد توصيلها عبر هذه « الآثار الخالدة »، التى رآها. وهو يؤكد فى هذا المقام على نقطتين. الأولى، لومه المصريين المحدثين على ما

يراه إهمالاً منهم لتراثهم القديم. فهو يوبخ معاصريه على تركهم الفراعنة لعلماء المصريات الغربيين، الذين « يستغلونهم ويثرون، بينما نحن قعود ننظر بطرف أعيننا ». (٥٣) وهو يرى أن هذا الإهمال يمكن أن يسفر عنه أن « يفقد [المصريون] الصلة بين زمانهم وبين هؤلاء الأجداد ». (٥٤)

ومن النقطة الأولى تنبثق النقطة الثانية، وهى ضرورة اهتمام المصريين المعاصرين بزيارة الآثار الفرعونية. فهذه الزيارات لآثار مصر الفرعونية تلعب، فى رأيه، دوراً وطنياً هاماً. « لن يكون بمقدورنا، نحن المصريون، التعرف على مصر القديمة، أو أجدادنا الذين علموا اليونان والرومان وأقاموا أول مدينة فى العالم مالم ننظر إليهم من خلال آثارهم. يجب أن نرى آثارهم حتى تمتلىء روحنا بالفخر والقوة، حتى نتخلص من [عقلية] الإحساس بالتدنى، التى ترسبت فى نفوسنا عبر قرون المذلة والعبودية. يجب أن نزورها، ونملى عيوننا بها، نسمع بآذاننا نحن صيحات إعجاب أولئك الذين يحجون إليها كل يوم من أنحاء العالم، كى ندرك أن ما بيننا وبينهم لم ينقطع ». (٥٥)

إن « هيكل » و « حمزة » يمثلان فرعونية الشريحة الأقدم من المثقفين الوطنيين المصريين. فماذا عن فرعونية الأجيال الشابة من المثقفين المصريين ؟ قليلة هى فقرات الأدب الوطنى المصرى - المعبرة عن النظرة المبكرة لهذه المجموعة - التى تفوق ذكريات « أحمد حسين » عن رحلته الأولى إلى الصعيد ضمن رحلة مدرسيه، فى ديسمبر ١٩٢٢. (٥٦) فقد كانت فرعونية « أحمد حسين » ، بحتميتها وديناميتها، تختلف اختلافاً بيِّناً عن المزاج الانطباعى الذى نجده عند « هيكل » أو « حمزه » . وإن كان هناك أوجه شبه أخرى فى النبرة والمحتوى، تبين إلى أى مدى كانت الفرعونية محور لقاء أيديولوجى بين الأجيال، يقبله ويتقاسمه جمهرة المتعلمين المصريين من كل الأعمار.. على الأقل، فى أوقات الذروة.

بدأت جولة « حسين » بزيارة لوادى الملوك. وكان أكثر ما أثر فيه هو النقوش الموجودة على حوائط المقابر. وقد وجد أن من الصعب تصديق أن هذه اللوحات قد رسمت « منذ نيف وأربعة آلاف سنه » (٥٧). وبعد أن يستعلم عما إذا كانت قد جُددت أو هُذبت، وتصله الإجابة بالنفى، فإن « الحقيقة المدهشة » حول قدم هذه الآثار تجعله يندفع فى موجة من الثناء على «السر فى ألوان مصر القديمة » . (٥٨) وهو يرى فى هذه اللوحات الحية، برغم قدمها، رمزاً لخلود وأبدية مصر ذاتها. « ما بال علماء الألمان، بل الدنيا بأسرها يقفون حيارى أمام هذه الألوان الساحرة والتى هزأت بالزمن وهزأت بالشمس والمطر والحرارة والبرودة وكل الظواهر الجوية.. هزأت بكل عناصر الفناء وبقيت حتى اليوم تسطع فيخيل إليك أنها قد صنعت بالأمس. أليس هذا إعجازاً أى إعجاز ؟ » (٥٩) وتضع « معجزة » الرسوم المصرية القديمة

«أحمد حسين » أمام سؤال بلاغي : « أليست علوم القرون الحديثة لا يزال أمامها أشواط وأشواط كيما تدرك أسرار علوم مصرنا القديمة وفنونها ؟ » (٦٠)

ولم يكن الرسم الفرعوني هو الجانب الوحيد، من جوانب مصر القديمة، الذي أثار دهشته. إذ كان صمود المومياوات الفرعونية دليلاً آخر على كل من استمرارية مصر الخالدة وتفوقها على غيرها من المدنيات. وهو يسخر من المحاولات الحديثة الفاشلة للتحنيط. « هذه القدرة العجيبة على حفظ الجسم من الفناء عشرات الألوف من السنين تبدو بالنسبة لعلوم القرن العشرين عملاً مستحيلاً » . (٦١) ومرة أخرى، يجيء استنتاج «حسين» أوسع مدى، حيث تتضاءل المدنية الحديثة أمام حضارة مصر القديمة. وحسبما يصيغها هو، فإن تبجيله لرسوم مصر القديمة بالأقصر قاده، فجأة، إلى إدراك أن « هؤلاء الجدود قد عرفوا من أسرار الطبيعة وفنونها مالم تعرفه حتى الآن ». (٦٢).

توج « حسين » رحلته إلى الصعيد بزيارة مسائية إلى الكرنك. ومثلما كان الحال مع «هيكل» من قبله، يصرح بعجزه عن التعبير عن مشاعره لحظة أن وقف وجهاً لوجه أمام العجائب المجتمعة هناك. « كنت مبهوراً إزاء هذا الجلال وهذا الشموخ الذي يملأ النفس إحساساً بالعظمة والقوة ». (٦٣) وكما حدث لحمزة في طيبة، فإن الماضي يختلط بالحاضر عند « حسين » في الكرنك. وبفعل الرهبة يمتزج الواقع بالأسطورة ؛ ويصبح الكرنك حياً، أمام ناظريه، كما كان في غابر الزمان، جزءاً لا يتجزأ من حاضر مصر. « لقد كنت أنظر إلى أعمدة الكرنك وآثاره لا على اعتبار أنها آثار بل كأنه شيء حي يتكلم. لقد وقفت أمام المسلة المرتفعة هناك ووقفت أمام البركة وأمام مئات التماثيل المبعثرة هنا وهناك... وقفت كأنما أتلقى الأوامر والتعليمات.. وقد كان كل متر من الأرض.. بل كل شبر يحدثني عن القوة والمجد.. وكنت أرى الجيوش المحتشدة التي سارت خلف تحتمس ورمسيس والتي فتحت دنيا ذلك الزمان.. وكنت أسمع أهازيج الانتصار وأتمثل النور الذي كان يسطع من هذا المكان.. وفي كلمة : لقد بعثت. ولقد صرت مخلوقاً جديداً ». (٦٤)

وتقودنا الجملة الأخيرة إلى أهم جوانب زيارة « أحمد حسين » لصعيد مصر. أي تأثره الشخصي. ففي فقرة معبرة، يروي « حسين » كيف أدى به الإنفتاح على « مجد أجداده » إلى ثورة نفسية. فالأشواق والتطلعات التي لم يكن واعيا بها من قبل تصبح، على أثر زيارته للصعيد، واضحة تماماً. « أحسست بمولود جديد قد نما في روحي وأفكاري.. لقد كان يوماً خالداً من أيام حياتي.. ذلك أنه كان بدء التطور في نفسي ودخولي إلى عالم جديد » . (٦٥) والتغيير الذي يشير إليه بسيط، لكنه خطير : « ولعمري فقد عشقت مصر وامتلأت غراماً بها وهياماً ». (٦٦) وما حدث له نتيجة زيارته إلى الصعيد، يقدمه « حسين » كنموذج

لازم لكل الشباب المصرى : فكما « بعثت » فى الكرنك، « يجب أن يبعث كل شاب فى مصر. ولقد خلقت من جديد. وهكذا يجب أن يخلق كل شاب فى مصر. »(٦٧)

وسواء فى سيرته الذاتية التى كتبت فى الثلاثينيات، أو فى مذكراته التى كتبت بعد ذلك بأربعين عاماً، فإن « حسين » يصر دائماً على أن « تلك الليلة التاريخية فى الكرنك » كان لها أثر كبير على حياته. (٦٨) وهو يتذكر كيف اندفع يخطب فى زملائه الطلبة، وهم لا يزالون فى الكرنك، حول معنى ما يرونه. وكانت رسالته قوية : « سرعان ما أحسست أن الحاضر لا يفترق عن الماضى وأن النفس البشرية هى فى كل عصر وزمان وأن المادة لا تفنى.. فما لا شك فيه أن النيل كان يجرى كما يجرى اليوم وأن هذه النجوم كانت تلمع كما تلمع اليوم.. وأن كل شىء كما هو ». (٦٩) وكان الهدف، بالطبع، الاتصال الوثيق للحاضر بهذه الاستمرارية. و « هذه العظمة التى تحيط بكم ليست غريبة عنكم.. هؤلاء الذين شادوا كل ذلك قد أورثوكم عزمهم وقوتهم. ومصر التى حملت لواء الإنسانية فى يوم من الأيام يجب أن تبعث من جديد كيما تعيد سيرتها الأولى. وأخيراً يجب أن ننقض عنا غبار الخمول والكسل.. ويجب أن نملأ أنفسنا إيماناً وعزماً. يجب أن نتذرع بالشجاعة والقوة.. يجب أن نعمل ونعمل حتى نبعث مصر بكل قوتها وبكل عظمتها » . (٧٠)

وهكذا، لم يكن التراث الفرعونى، بالنسبة للجيل الأصغر الذى شب وسط أجواء الفرعونية فى العشرينيات، تراثاً ميتاً منبت الصلة بزمانهم ومكانهم. فمصر تمتلك مخزوناً خالداً من العظمة. وعلى جيل المصريين الأصغر، الذى أعاد التعرف على عظمة أجداده وتشرب بروح ذلك الزمن العظيم، أن يتصدى لحمل رسالته التاريخية ببعث مصر الفرعونية. وعند مناقشته لأثر رحلته إلى صعيد مصر على دوره السياسى، يقول « أحمد حسين » : «منذ تلك الليلة [فى الكرنك] ، وهبت حياتى من أجل إحياء مجد مصر الفرعونيه. التحقت بأنصار الفرعونية، بل وقدمت الكثير فى هذا المجال من خلال دعوة الناس لاتخاذ أسماء فرعونية. بادئاً بنفسى سميت نفسى أحمس.. وهو اختصار لأحمد حسين. استبدت بى الفرعونية، وصرت أُعَرف بمجنون الفرعونية » . (٧١)

انتشار الفرعونية في الأدب والصحافة

تشكل الدعوة الفرعونية جانباً كبيراً من محتوى القومية القطرية المصرية. وكثيراً ما عبرت الصحف الرائدة ذات النزعة المصرية، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، عن اهتمامها بمنجزات وعظمة مصر الفرعونية. يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة شهدت ذروة الإنتاج الأدبى ذى الاستلهام الفرعونى.. فى المسرحيات والقصص والقصائد، التي اتخذت من مصر

الفرعونية موضوعاً لها. وقد حاول هذا الإنتاج الأدبى والصحفي ذو الاتجاه الفرعونى أن يقدم محتوى جديداً للحياة الثقافية للأمة المصرية الجديدة الموغلة فى القدم.

وينبغى التأكيد على الطابع التعليمى لكثير من هذا الأدب الفرعونى. فاهتمام المثقفين من دعاة الفرعونية لم يكن منصباً على مجرد إعادة اكتشاف ماضى مصر كنوع من النشاط الثقافى ؛ بل أن اهتمامهم الأساسي كان موجهاً نحو جعل التراث الفرعونى مصدراً حياً لإلهام مصر المعاصرة. ولربما كان « سلامة موسى » هو أكثر هؤلاء المثقفين أصراراً على تأكيد الصلة الوثيقة بين مصر القديمة ومصر الحديثة. وهو، كمثقف شعبى، يرى فى نشر مفاهيم الفرعونية، ضرورة قومية : إن « درس الفراعنة هو فى النهاية الدعاية للفراعنة. ونحن نريد هذه الدعاية لأنها تتمم شخصيتنا التاريخية وتزيد كرامتنا القومية وتنير أذهاننا عن الأصول والأسس التى قامت عليها حضارتنا أى حضارة العالم » . (٧٢)

ولا يهتم « موسى » بدراسة العصر الفرعونى إلا من زاوية « قيمته لنا » ؛ فالسبب الوحيد لتعمق التاريخ المصرى هو أهميته فى إقامة « مصر فرعونيه حديثة » . (٧٣)

كانت الكتب المدرسية من أهم الوسائل الأساسية لنشر الأفكار الفرعونية. فكتب التربية الوطنية التى كانت تدرس فى مدارس الدولة المصرية الجديدة، فى العشرينيات، غالباً ما كانت تحوى فصولا أو أقساماً حول تاريخ ومدنية مصر القديمة. (٧٤) بالإضافة إلى ذلك، شهد نظام التعليم المصرى مقررات اقتصرت على العصر الفرعونى. ويكفى استعراض عناوين أحد هذه المقررات للتدليل فحواها الفرعوني : الحضارة الفرعونية والأسر الحاكمة فى مصر القديمة ؛ النظام السياسى الفرعونى ؛ المعتقدات والآلهة المصرية القديمة ؛ العمارة الفرعونية ؛ الزراعة والتجارة المصرية تحت حكم الفراعنة ؛ تطور الجيش فى مصر القديمة، وحروبه ضد « الأجانب»؛ الفنون الفرعونية. (٧٥)

وفى عالم الصحافة المصرية، كان المزاج الفرعونى أوضح ما يكون فى الرسوم التعبيرية ومحتوى الصحف الوطنية الرئيسية فى تلك الفترة. فنرى جريدة « السياسة » و « السياسة الأسبوعية » ، على سبيل المثال، يضعان فى الترويسة تعويذة قرص الشمس المجنح الخاص بالإله « حورس » . وبالرغم من أن « السياسة الأسبوعية » لم تكن صحيفة مصورة بمعنى الكلمة، إلا أن صوراً ورسومات ذات موضوعات فرعونية كثيراً ما كانت تصاحب مقالاتها الخاصة بمصر القديمة. على أن الجوانب البصرية للفرعونية كانت أكثر وضوحاً فى «البلاغ الأسبوعى» الوفدية، و « المجلة الجديدة » التحديثية، وكلتاهما كانتا تصدران ملاحق مصورة تتضمن موضوعات فرعونية. وكان هذا التأكيد البصرى على التراث الفرعونى موازياً للمحتويات النصية للصحف الثقافية المصرية لتلك الفترة. ففى « البلاغ الأسبوعى » التى

كان يرأس تحريرها « عبد القادر حمزة »، وفى « السياسة الأسبوعية » التى يرأس تحريرها «محمد حسين هيكل» ، وفى «المجلة الجديدة» التى كان يصدرها « سلامة موسى »، «والهلال» التى ترأس « سلامة موسى » تحريرها خلال فترة طويلة من العشرينيات، فإن كثيراً من المقالات التى تتناول مصر الفرعونية تعكس اهتمام المثقفين دعاة المصرية بكافة جوانب الحياة الفرعونية. وعلى صفحات تلك الصحف الثلاث بصفة خاصة، نجد المثقفين الثانويين من دعاة المصرية يغطون تفاصيل المنظور الفرعونى ويلعبون دوراً كبيراً فى الترويج للفرعونية.

ولا عجب إن حظى علم المصريات باهتمام كبير من جانب الصحافة الثقافية المصرية فى أعقاب اكتشاف مقبرة « توت عنخ آمون » . فقد احتلت المقالات المتعلقة بالمناهج العلمية لعلم المصريات، وتطورها التاريخى منذ أواخر القرن الثامن عشر، وأبرز المكتشفين، مكاناً ثابتاً فى الدوريات المصرية فى تلك الفترة. (٧٦). وكان من بين أشكال المساهمة الموازية، اللقاءات مع علماء المصريات (وخاصة مع الجيل الشاب من الأثاريين أبناء البلاد الصاعدين) التى استعرض هؤلاء الباحثون خلالها أعمالهم ودلالتها بالنسبة لمصر الحديثة. (٧٧) وكان من الطبيعى أن تحظى مجموعات المتحف المصرى الضخم بالقاهرة باهتمام كبير، وسط المناخ الفرعونى الذى ساد أوساط المثقفين المصريين فى فترة ما بعد ١٩١٩. (٧٨) كذلك كانت صحف دعاة المصرية تقدم تغطية منتظمة للزيارات الرسمية التى كان يقوم بها زعماء الحكم المصرى الجديد لمواقع الحفر الأثرية، باعتبارها تجسيداً ملموساً للصلة بين قدماء الفراعنة والملكية المعاصرة. (٧٩)

ومن بين الأسر العديدة التى حكمت مصر الفرعونية، فإن الصحف الثقافية المصرية، فى عهد ما بعد ١٩١٩، توجه جل اهتمامها إلى المملكة الجديدة للأسر الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين. وكان مما جذب مزاج العصر بصفة خاصة هو ما يتعلق بثورة « العمارنة » القصيرة العمر، خلال حكم الأسرة الثامنة عشرة : حداثة الفرعون « أخناتون » (« واحد من أكثر الفراعنة إبداعاً »)، وجمال زوجته نفرتيتى، وشباب ابنهما « توت عنخ آمون » ، وقد حظى كل هذا باهتمام كبير من جانب المثقفين دعاة الفرعونية أنفسهم، يدفعهم الحماس للحداثة، والجمال والشباب. (٨٠) وعلى مستوى أقل صوفية، كان هناك الاستشهاد بقوة وغزوات رمسيس الأول والثانى، من الأسرة التاسعة عشرة، لإثبات جانب آخر لا يقل أهمية، وهو مجد مصر القديمة. (٨١)

وفى إطار النقاشات الخاصة بمصر القديمة، كان هناك بالطبع اهتمام بالمفاهيم الدينية الفرعونية. وربما كان أهم ما فى الكثير من المقالات التى كتبها المثقفون دعاة الفرعونية، فيما

يخص ديانة مصر القديمة، هو الصبغة المعاصرة التى أضفيت على الماضى الفرعونى. وكانت هذه المقالات تنهج أحياناً نهجاً دفاعياً، مثل نفى التأكيدات الغربية المعاصرة على تسخير الديانة الفرعونية للشعب المصرى، (٨٢) أو تأكيد الإيمان الدينى للمصريين الفراعنة والارتباط الحتمى بين قناعاتهم الدينية وإنجازاتهم فى المجالات الأخرى.(٨٣) على أن أكثر المداخل شيوعاً كان التأكيد على الأهمية العالمية للمفاهيم الدينية الفرعونية، المبكرة، وتحليل كيف اسهمت الديانة الفرعونية فى الأنظمة الدينية التى جاءت بعدها، والتأكيد على أن « كثيراً من شرائع الإيمان المصرية القديمة أصبحت جزءاً من الديانات الحديثة المتقدمة».(٨٤)

وتعد مقولات « سلامة موسى » ، حول طبيعة وأهمية المعتقدات والمنجزات الدينية الفرعونية، مثالاً جيداً على مصرية النقاشات التى قدمها دعاة الفرعونية بخصوص الديانة المصرية القديمة. فهو يرى أن تأثير مصر الفرعونية فى التاريخ الدينى للعالم كان، ببساطة، كاسحا. فمصر الفرعونية هى منبع المعتقدات الدينية المتقدمة، التى انتشرت فى البداية من خلال اليهودية، ثم عبر المسيحية، والإسلام فى نهاية المطاف. (٨٥) ويشير إلى الفرعون «أخناتون » باعتباره واضع أسس الأفكار الدينية المتقدمة لمصر القديمة ؛ ويعزو « موسى » إليه بلوغ « التوحيد الحق » قبل أن تقضى الكهانة الرجعية على « ثورته التوحيدية ».(٨٦) كذلك يرجع « موسى » إلى مصر الفرعونيه فضل تقديم فكرة البعث و « كنز عالمى من الأساطير » المتعلقة بخوارق الطبيعة وكيفية التعامل معها. (٨٧)

وتهتم الإصدارات الثقافية المصرية، فى فترة ما بعد ١٩١٩، اهتماماً كبيراً بالتعبير الفنى الفرعونى. وبالفعل، فقد خضعت كل أشكال الفن الفرعونى، من الرسم والعمارة إلى تصميم الأثاث والملابس، للتحليل. (٨٨) وتوضح خاتمة إحدى المقالات حول وصف وبناء الأهرام الإلحاح التعليمى الذى يميز كثير من الكتابات الصحفية ذات الاتجاه الفرعونى فى تلك الفترة؛ فعالم الفراعنة لم « يرتفع إلى أعلى قمم الإنسانية » فحسب بل « لا تزال عروق حياته الخالدة تنبض من خلال الكتابات والنقوش » (٨٩)

وكان الأدب الفرعونى أحد جوانب التراث المصرى القديم التى حظيت بالاهتمام المكثف من جانب الصحف الثقافية فى تلك الأيام. فقد كان هذا الموضوع محل اهتمام خاص من جانب « حسن صبحى » ، أحد المثقفين الفرعونيين البارزين فى العشرينيات، والذى خصص العديد من المقالات للغة مصر القديمة والكتابة الهيروغليفية، (٩٠) ولتحليل بنية ومحتوى الشعر الفرعونى وترجمة الأشعار الفرعونية إلى العربية الحديثة، (٩١) وللحديث عن الصلة بين هذا الأدب الفرعونى و « الأدب الوطنى » المصرى المعاصر. (٩٢) وبالطبع، فإن هدف الكثير من الكتابات التى تتناول هذا الموضوع هو الإلحاح المستمر على إقامة صلة لا تنفصم عراها بين

مصر الفرعونية ومصر الحديثة. ويهتم مقال « صبحى » ، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة » والنص المجهول حول « اللغة الفرعونية » ، اهتماماً كبيراً بالتماثل بين لغة الفراعنة واللهجة العامية المصرية الحديثة، وما يعنيه ذلك من الحاجة إلى ضرورة إدراك المصريين المعاصرين لهذه الاستمرارية اللغوية بين ماضى مصر وحاضرها ، وضرورة الحفاظ عليها. (٩٣)

إن أفضل تعبير عن الاهتمام العملى الكبير بالتراث الفرعونى من جانب المثقفين الوطنيين فى فترة ما بعد ١٩١٩، يتضح لنا من خلال نقاشهم حول إثنين من ملامح مصر الفرعونية : مجدها وعظمتها بين المجتمعات القديمة الأخرى ؛ ودورها فى تطور العالم ككل. فقد حفلت المقالات التى تتناول مصر الفرعونية بالحديث عن الرهبة التى يشعر بها المصريون وغير المصريين، على السواء، أمام آثار وطقوس وعظمة الفراعنة. (٩٤) وهى مقالات متميزة بوضوح، تستخدم قوة وعظمة مصر القديمة كملهم لحاضر ومستقبل مصرى أكثر قوة وعظمة. وكما كان الحال بالنسة لمحمد حسين هيكل من قبلهم، فإن هؤلاء الكتاب يعتبرون أنفسهم مستردو مجد مصر القومى، الذى يعد، بالمقابل، ركيزة ضرورية لقوميتهم المعاصرة. ويصيغ « أحمد حسين هذه النقطة بقوة ، فيقول : « نحدثك عن مصريتك الفرعونية لأن فى هذا سر عظمتك ونقول لك آمن بأنك كأسلافك فعليك أن تعيد مجدهم. أيها المصرى آمن بعظمتك والله أنك لعظيم. عظيم بتكوينك. عظيم بماضيك عظيم بحاضرك ومستقبلك أيضا ». (٩٥)

على أن الدلالة العالمية للحضارة الفرعونية القديمة، ودورها الحاسم فى وضع الأسس المادية والروحية للتقدم الإنسانى كانت أكثر سحراً بالنسة للمثقفين من دعاة الفرعونية. فقد كانت الفكرة الخاصة بدور مصر التاريخى العالمى أكثر المقولات شيوعاً فى الأدبيات الفرعونية، خلال عهد ما بعد ١٩١٩. ولا عجب فى ذلك، فهذا المفهوم يقدم للمثقفين الوطنيين الذين تستبد بهم فكرة صياغة صورة جديدة لمصر، تعبد للأمة فخارها وتقديرها لذاتها ، يقدم دليلاً « موضوعياً » على عبقرية مصر الحضارية الأصيلة وتفوقها على غيرها من الجماعات القومية.

وهناك اثنان من الجوانب العديدة لدور مصر فى العالم استأثرا باهتمام المقالات التى تعرضت لهذا الموضوع. فمن ناحية، تؤكد هذه المقالات على أن الإسهام المصرى فى التطور الإنسانى كان متفرداً للغاية ولا مثيل له. فليست هناك مدنية أو مجتمع من المجتمعات يدانى ما قدمته مصر للتاريخ العالمى. ومن ناحية أخرى، تؤكد المقالات على المدى الذى وصلت إليه تلك المساهمة المصرية ؛ فالعناصر والمؤثرات الفرعونية يمكن تمييزها فى كل « ثقافة رفيعة » شهدتها آسيا وأفريقيا والأمريكتين.وكان يشـار إلى سبق مصر الزمنى عبارات مثل «مصر، مهد الحضارة العالمية » ؛ « مصر، منبع الحضارة » ؛ « مصر، أم

الدنيا » ؛ « مصر، أم المدنية » ؛ « مصر، أم الإنسانية ».

وخير مثال للاتجاه نحو رؤية أهمية مصر التأسيسية فى التاريخ العالمى نجده فى كتابات « سلامة موسى » . فالتاريخ الفرعونى، عند « موسى » ، يشكل جزءاً أساسياً من تاريخ الإنسانية. وسبق مصر الزمنى فى تطور المدنية يجعلها ينبوع المدنية فى العالم. وبصورة محددة، فإن مصر كانت أول بلد يحقق الانتقال المادى من المجتمع الرعوى البدائى إلى شكل من التنظيم الاجتماعى أكثر زراعية وتعقيداً. (٩٦) وتقوم فرضية « موسى » على أنه ليست هناك مدنية لم تتأثر بمصر القديمة. فـ « الفراعنة ليسوا أجداداً لنا وحدنا ؛ إنهم أجداد العالم » . (٩٧) وبتعبير أوضح، فإن المصريين هم « شعب عالمى » وتاريخهم هو «تاريخ الدنيا» . (٩٨)

لقد كرس « سلامة موسى » الكثير من كتاباته التاريخية فى تلك الفترة لتفصيل مظاهر هذه الفرضيات العامة. فهو يفرد مقالات لهذا الأثر على العراق، حيث يرد أصول الحضارة السومرية إلى استعارات العراق للتكنولوجية من مصر الفرعونية، التى ظهرت حسب رأيه، قبل سومر، (٩٩) وعلى حضارات الهند القديمة، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا؛(١٠٠) وعلى أمريكا الوسطى، حيث يرجع قيام المدنية إلى المؤثرات البحرية المصرية؛(١٠١) وعلى شعوب الشرق الأوسط السامية. (١٠٢) وهو يذهب إلى حد التأكيد على وجود مؤثرات فرعونية هامة على انجلترا، وذلك من خلال مقال يحاول فيه تقصى المصطلح الجغرافى الإنجليزى لكى يظهر للمصريين التأثير اللغوى المصرى. (١٠٣) وهو ينطلق فى مقاله هذا من منطلق فرعونى ووطنى صرف ؛ فـ « صحيح أن الإنجليز يحتلون بلادنا، لكن التاريخ يثبت أننا احتللنا بلادهم منذ ألفين وخمسمائه عام مضت، وأن أسماءنا المصرية لازالت حية فى مدنهم وانهارهم وخلجانهم ». (١٠٤)

ويردد المثقفون الأحدث سناً من دعاة الفرعونية تأكيدات « موسى » . فناشد سيفين يرى أن « مصر هى مهد الحضارة... فهى التى اخترعت الكتابة فكانت روح الحضارة وسر وجودها. وهى التى خرجت بالزراعة من الطور البدائى بما اخترعت من الآلات التى لا تزال مستعملة فى مصر وغير مصر إلى يومنا... ومصر هى التى أوجدت أكمل نظام للحكومة فى زمنها وإليها وحدها مرجع الفضل كله فيما عرف من تقاليد الملك وشاراته. ومصر كانت فى عقائدها أهدى سبيلاً من سائر الأمم التى خلت فقد كانت تؤمن بالبعث واليوم الآخر وبالثواب وبالعقاب ولا أعرف أمة من الأمم قبل الرسل كانت على شىء من هذا... تلك هى مصرنا مصر الفراعنة » . (١٠٥) وكالعادة، كان « أحمد حسين » أكثر وضوحاً وحدة : «فقديما والإنسانية تعيش فى الكهوف والغابات أكثر ما تكون قرباً من الحيوان كنت تنشىء أول

مدنية على ضفاف النيل وهى مدنية تزرى بالمدنيات جميعها قديها وحاضرها. وهكذا أخذت مصر بيد الإنسانية من آلاف السنين وقادتها من الكهوف إلى الديار، ومن الهمجية إلى النظام، ومن الجهل إلى العرفان ». (١٠٦)

كان باستطاعة المثقفين دعاة الفرعونية أن يجدوا مؤثرات فرعونية هامة فى كل شىء تقريباً. وقد استطاع « سلامة موسى » أن يرصد سوابق فرعونية للتطورات الثقافية اللاحقة؛ من أدبيات الحكمة اليهودية (كتاب الحكم التوراتية « ليس سوى أمثال «أمينوفيس» المصرى») إلى الملاحم اليونانية (كثير من الياذة هومر « موجود فى القصص المصرية ») إلى المأثورات اليونانية والعربية (« كثير من الحكم والمأثورات التى نعتقد بأنها من وضع العرب أو اليونانيين هى فى حقيقة الأمر من خلق المصريين »). (١٠٧) وأحيانا ما كانت المفاهيم « العالمية » لمصر الفرعونية تقدم باعتبارها « المنبع الروحى » لأكثر المجريات الثقافية المعاصرة. فسلامة موسى، على سبيل المثال، يعزو الكثير من أفكار التنوير الأوروبى الحديث إلى أصول فرعونية. فبدون المنجزات الحضارية لقدماء المصريين للسيطرة على الطبيعة، لم يكن من الممكن إحداث التنوير. (١٠٨) ويمتد ادعاء « موسى » حول الأصداء اللاحقة للفكر الفرعونى لتشمل مناطق كثيرة من العالم ومساحات كبيرة من التاريخ العالمى. فهو يؤكد على أثر «الأفكار الفرعونيـة» على مفكريـن شديـدي التباين، من « روسـو » إلى « تولستوى » ، إلى « غاندى » . (١٠٩)

ويحظى الإسهام المادى لمصر الفرعونية فى التقدم الإنسانى باهتمام مماثل. وتعرض الكثير من الصحف الثقافية المصرية للاكتشاف أو للاختراع المصرى للجوانب المادية للمدنية. فالقراءة والكتابة ؛ المقاعد والموائد وأوانى الطعام ؛ الزجاج والأوانى الزجاجية ؛ المنشآت العامة وتخطيط المساكن ؛ استعمال الأعمدة فى العمارة ؛ استخدام القوارب فى النقل والتجارة ؛ استخدام الذهب فى الفن والتبادل ؛ الجيش الديمقراطى والمنظم معاً ؛ مبادىء علوم الفلك والكيمياء، والبيولوجيا، والجغرافيا، والرياضيات.. كل هذا وأكثر يعود إلى مصر القديمة.(١١٠) والهدف الرئيسى من وراء مثل هذه التحليلات هو بيان، بطريقة أو بأخرى، كل من السبق الزمنى لمصر فى أوجه الحضارة تلك، وأثرها البعيد المدى على بقية العالم. وعند الحديث عن أى شىء من أصل مصرى قد يكون له دلالات إيجابية وأخرى شعبية، فإن التأكيد يكون بالطبع على إيجابياته. ففى مقال « محمد لطفى جمعة » عن «الديمقراطية المصرية فى عهد الفراعنة» ، على سبيل المثال، يتركز اهتمام الكاتب على نفى الاعتقاد بأن الصفوة الفرعونية كانت تستعبد الجماهير وتستغلها. وهو يرى أن الإنجازات الفرعونية العظيمة لم تكن لتتحقق لو لم يسد المجتمع الفرعونى الحرية والانسجام ؛ فالتقسيم الطبقى الفرعونى أمر « نظرى صرف » والمجتمع الفرعونى كان « يقوم على الحرية والمساواة

والإخاء»(١١١). ويواصل « جمعة » حديثه مبيناً أن الدلائل الأثرية والتاريخية الحديثة تشير إلى أثر هذه « الديمقراطية » الأولى على ديمقراطية اليونان القديمة الأكثر شهرة : « كانت بلاد اليونان نفسها وحدات تتشابه فى نظامها السياسى مع أنظمة مصر القديمة»(١١٢).

وقد حظيت النقطة الأخيرة باهتمام خاص من جانب المثقفين من دعاة الفرعونية. وقد دفعتهم درايتهم المستقرة حول الأهمية التاريخية للمدنيات اليونانية والرومانية القديمة فى التطور اللاحق لأوروبا وامتداداتها فى تقدم الغرب الحديث، إلى إبراز أن الإنسانية جمعاء، بما فيها أوروبا، مدينة ببذور تقدمها لمصر الفرعونية بأكثر مما هى مدينة لليونان وروما. فهم يرون أن التراث الفرعونى هو المصدر المطلق لكثير من إلهام النهضة والتنوير، ولتقدم أوروبا العلمى والفلسفى بوجه عام. ومقولتهم بسيطة لكنها قوية ؛ فحيث أن اليونان وروما قد استمدتا الكثير من حضارتيهما من مصر الفرعونية، فإن هذه الأخيرة هى التى تستحق التنويه باعتبارها المنشأ الحقيقى للمدنية والمصدر الحق لمفاهيمها ووسائلها. (١١٣)

ومرة أخرى، يقدم « سلامة موسى » خير مثال لهذه النزعة. واهتمام « موسى » فى نقاشه لمكانة مصر الفرعونية بالنسبة لبقية العالم موجه إلى إعطاء الأولوية للمتطلبات المصرية فى مواجهة غرمائها الشماليين. فهو يطلق على مصر « المهد الأول » للحضارة بينما يطلق على اليونان « المهد الثانى ». (١١٤) وإسهام مصر فى تاريخ العالم، فى الجوانب المادية والفن والدين، أكثر أهمية من إسهام اليونان فى التجارة والفلسفة. إلى جانب ذلك، يعزو «موسى» كثير من علوم اليونان وآدابها وفلسفتها وفنونها إلى سوابق مصرية، ويعتبرها تنويعات لموضوعات ذات أصل مصرى. (١١٥) وبالمقابل، فإن الأثر اليونانى على بقية العالم هو، فى جانب منه، استمرار للتأثير المصرى ؛ فـ «انتشار المدنية اليونانية دليل غير مباشر على انتشار المدنية المصرية ». (١١٦) وهكذا، لم تكن الحضارة اليونانية «خلقاً أصيلاً» وإنما «تطوير لاحق» لحضارة مصر الفرعونية. (١١٧)

وما ينطبق، عند « موسى »، على اليونان، ينطبق عند « عبد القادر حمزة » على كل من اليونان وروما، فهو يرى أن الجانب الأعظم من المنجزات الحضارية لكلتا الحضارتين إنما هو استلهام مصرى. وهو يستشهد بكتاب « جوستاف لوبون » (المدنية المصرية)، ليؤكد على أن «هاتين المدنيتين [اليونان وروما] اتصلتا بالمدنية المصرية وأخذتا من علومها كل عناصر حياتهما » . (١١٨) ويقدم « محمد زكى صالح » صياغة أكثر شمولاً لنفس الفكرة، فيقول : «اليونانيون، بكل جمال التعبير ونبل الأفكار التى قدموها ؛ والرومان، بكل قوتهم فى الإدارة و[المثل] الأعلى لصرامة الحكم الذى قدموه ؛ بل وحتى الأنجلوساكون، الذين يمثلون [اليوم] القوة والعظمة .. كلهم ، يتضاءلون أمام مصر الخالدة . يؤدون التحية لمصر كما يحيى الجندى قائده، أو التلميذ معلمه. ولا عجب فى هذا، فمصر هى المعلم الأول لكل الأمم والشعوب».(١١٩).

والباعث وراء هذه الرؤية الدفاعية للتاريخ واضح ؛ فالتذكير بالتفوق المصرى على روما واليونان هو بمثابة شحذ لمشاعر تأكيد الذات الوطنية والافتخار الوطنى، وهو ما يمثل جذر الحركة الفرعونية.

ولم يكن الهدف من وراء تلك الصورة الفرعونية لمصر كمعلم أول للإنسانية هو مجرد استخدامها كمصدر للفخر الوطنى المصرى ؛ فقد كان الكثيرون من المثقفين أصحاب النزعة الفرعونية ينظرون كذلك إلى المستقبل. إنهم على قناعة بأن بعث مصر، فيما بعد ١٩١٩، والنهضة الفرعونية الذين يشكلون جزءاً منها، سوف يعيد مصر فى النهاية إلى موقع الصدارة الأولى كقيادة للعالم ككل. إن الدعوة الفرعونية تتسم بروح مسيحانية messianic. فالمثقفون أصحاب الدعوة الفرعونية، فى معظم رؤاهم، يرون أن على مصر الحديثة وشعبها أن ينهضوا بنفس الرسالة التى حملها الأجداد للإنسانية جمعاء ؛ أى إنارة الطريق أمام التقدم الإنسانى. وهذا الدور العالمى متأصل فى طبيعة مصر : فقد كان لمصر دائماً رسالة عالمية للإنسانية جمعاء ؛ أى إنارة الطريق أمام التقدم الإنسانى وهذا الدور العالمى متأصل فى طبيعة مصر ؛ فقد كان لمصر دائماً « رسالة عالمية للإنسانية جمعاء » . (١٢٠) ومثلما كانت أول حضارة يشهدها العالم، فمن المحتم أن تلعب مصر الحديثة « دوراً رئيسياً فى تقدم المدنية المعاصرة ». (١٢١) إن الماضى يكشف عن الطريق إلى المستقبل. من هنا، فإن « موسى » يرى أن جل هدف الإحياء الفرعونى المعاصر لمصر هو « حثنا على العودة إلى موقع قيادة البشرية الذى كان أجدادنا يحتلونه » . (١٢٢) ويقدم « أحمد حسين » التفسير المسيحانى بلغة أقوى، ويتنبأ بثقة أن المصريين عندما ينجحون فى بعث « فرعونيتنا.. فبشر العالم بمدنية جديدة تنبعث من ضفاف النيل المقدس » . (١٢٣)

وتقدم إحدى افتتاحيات « السياسة الأسبوعية »، فى ١٩٢٨، أكثر التعبيرات الفلسفية بلاغة عن الطبيعة المختارة لمصر الخالدة. وهى ترد رسالة مصر العالمية والمستمرة تجاه الإنسانية إلى تاريخ وجغرافية البلاد. فبفضل موقعها الجغرافى الفريد، كانت مصر منذ نشأتها مركز العالم، وملتقى الطرق « الخالد » فى قلب التحولات الكبرى التى شهدها التطور الإنسانى. (١٢٤) وبصياغة أكثر ميتافيزيقية، فقد كانت مصر دائماً حلبة مصارعة ديوك التاريخ، وحلبة الصراع الأبدى بين « النور والظلام » ؛ بين « الحق والباطل » ؛ بين « الصح والخطأ » . (١٢٥) وهكذا فإن رسالة مصر لا تقف عند حد. وهذه الرسالة، الراسخة فى النظام الطبيعى للعالم، تنبع من طبيعة البلاد ذاتها. لكن هذا الدور التاريخى العالمى كان مرهوناً كذلك بقدرات مصر. ففى الماضى، أثبتت البلاد أنها أكثر من ند فى مجابهة التحديات التى يفرضها عليها موقعها فى قلب العالم. وكما كانت مصر الفرعونية على دراية بموقعها المتميز وتعمل على ضوئه، فإن على مصر الفرعونية الحديثة أن تفعل الشىء

نفسه.(١٢٦) وبهذا، تقدم الصحيفة رؤية مسيحانية لعودة مصر إلى مكانها الطبيعى فى نظام الأشياء، أى « مركز الإبداع » ، ومنارة التقدم للعالم أجمع. وكمركز للصراع الكونى بين الخير والشر عبر الزمان، فإن البعث الذى تشهده مصر سوف يجعل البلاد مصدراً لـ«النور، والحقيقة » ومرشد للشرق والغرب على السواء ». (١٢٧)

وكان من الطبيعى أن ينعكس المنظور الفرعونى على الأدب المصرى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩. وقد برزت الموضوعات الفرعونية بشكل خاص فى المسرح والشعر، وأحياناً فى فن القص المصرى الوليد. فبفضل المزاج الفرعونى العام الذى ميز تلك الفترة، حتى الكتاب الذين لم يؤمنوا بالفرعونية كانوايتخذون من مصر الفرعونية موضوعاً لكتاباتهم، من حين لآخر. وبرغم توفر أبحاث كثيرة حول هذاالموضوع، فإننا نأمل هنا أن نتناول أهم التجليات الأدبية ذات النزوع الفرعونى التى شهدتها تلك الفترة.

كانت الدراما أكثر فروع الأدب المصرى، فى حقبة ما بعد ١٩١٩، استخداما للموضوعات الفرعونية بشكل لافت للأنظار. فقد شهدت مصر في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات عدداً من المسرحيات التى تدور حول مصر القديمة، حفلت بالإعجاب بمنجزاتها. وتعد مسرحية « أخناتون، فرعون مصر » (١٩٢٧) لأحمد زكى أبو شادى أكثر الأمثلة تعبيراً عن هذا الجنس الأدبى. فنحن هنا أمام أكثر شعراء مصر موهبة وأكثرهم إيماناً بالفرعونية، ببعث حمى أجواء عهد العمارنة ومحاولة الثورة الدينية والثقافية والحضارية التى شهدتها. و « أخناتون » نفسه ينال التمجيد على أفكاره الجريئة وباعتباره « مصلحاً » و « ثورياً » ؛ وتركز الأضواء على « نضاله البطولى » ضد قوى المحافظة والرجعية المترسخة فى هيئة الكهنة والمؤسسة الملكية. (١٢٨) وبطريقة متميزة، يرى مؤلف المسرحية فى أهداف « أخناتون » وآماله نفس المبادئ الحديثة للسلام والأخوة الإنسانية وسعادة المجتمع. (١٢٩) وكان من الطبيعى أن يرى فى المرض المفاجئ وموت هذا الفرعون المصلح العظيم، وما ترتب عليه من فشل «ثورته»، خسارة فادحة لمصر والعالم. (١٣٠) ويختتم « أبو شادى » مسرحيته على الوجه التالى : «وهكذا تسدل الستار على خاتمة أعظم شاعر مفكر فهم معنى الأخوة منذ فجر التاريخ... وضحى بالعظمة والسطوة فى سبيل تعزيز مبادئه العالية ونشر يقينه الروحى الفكرى ». (١٣١) لكن الخسارة لم تكن تامة. فها هى كلمات المؤلف تعود مرة أخرى لتعلن أنه « كان وحياً خالداً لرسل السلام فى جميع الأجيال ». (١٣٢)

هناك كذلك مسرحية «أحمد صبرى » « كاهن آمون : دراما فرعونية » (١٩٢٩). ويدور موضوع هذه المسرحية أيضاً حول ثورة «أخناتون» الدينية الجذرية. وهى تتخذ موقف الإشادة بالفرعون المصلح وما قام به من إصلاح ؛ فعهده هو عهد «الخلق والإبداع

الفنى». (١٣٣) بل إن رد الفعل على محاولة « أخناتون» لم يمح أثرها الإيجابى والتقدمى. ويرى « صبرى » أن سعيه نحو «شحذ الروح الوطنية [المصرية] » وتسامحه الدينى، الذى تبناه خلفاؤه من الفراعنه، وكذلك أفكاره، أصبحت بشكل عام « تراثا حيا » للأجيال التالية من المصريين. (١٣٤)

ولم يفت الموسيقى أن تشيد بالعصر الفرعونى. وقد شهدت العشرينيات اثنين من الأعمال الشعبية : « مجد رمسيس » (١٩٢٣)، و « توت عنخ آمون » (١٩٢٤). وكلاهما تأليف « محمود مراد » وتلحين « سيد درويش » . وفيما بعد، يحدثنا « أحمد حسين » عن الأثر الكبير لمسرحيتى « مراد » و « درويش » على الأجيال الأصغر سناً التى نما وعيها السياسى خلال العشرينيات. (١٣٥) فقد عرضت فرقة التمثيل بمدرسته الثانوية المسرحيتين فى أواخر العشرينيات. وتأثر « أحمد حسين » بمسرحية « مجد رمسيس » بصفة خاصة. وإذ أخذ التلاميذ فى الكرنك، على سبيل المثال، بعظمة ما رأوا، فقد انطلقوا ينشدون أغانى «مراد » و « درويش » : « وتملكتنى الحماسة فأخذت أنتقل من نشيد إلى نشيد.. ثم رأينا أن نعيد تمثيل الرواية لحنا لحنا وكلمة كلمة.. ثلاث ساعات قضيناها أمام أبواب الكرنك نرتل أناشيد المجد والفخار » (١٣٦)

وينبغى أن نضم إلى قائمة المسرحيات الفرعونية هذه مسرحيتى « توفيق الحكيم » الأوليين : « أهل الكهف » (١٩٣٣) و « شهر زاد » (١٩٣٤). وهاتان المسرحيتان الفلسفيتان تتناولان قضية « الصراع بين الزمان والإنسان » و «الصراع بين الإنسان والمكان». (١٣٧)وتشير عدم عودة « توفيق الحكيم » - الذى أصبح فيما بعد كاتباً مسرحياً وفير الإنتاج - إلى الموضوعات الفرعونية المباشرة، كما فى هاتين المسرحيتين، إلى قوة المزاج الفرعونى فى التأثير على التعبير الإبداعى حتى منتصف الثلاثينيات. كذلك فإننا نجد التيمات الفرعونية فى القصة المصرية خلال العشرينيات. معالجات قصصية للعصر الفرعونى على هيئة إصدارات شعبية مسلية، مثل حكاية [الملكة] «نفرت، أو عشيقة فرعون» (القاهرة، ١٩٢٨)، وهى قصة عاطفية تاريخية تدور أحداثها فى المملكة القديمة. (١٣٨) وفى مجال القصة القصيرة، قدم « محمد حسين هيكل » عدة قصص تتناول موضوعات فرعونية، وذلك خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ويبدو أن اهتمام « هيكل» فى هذه القصص ينصب على إعادة خلق العالم الميثولوجيا الداخلية لقدماء المصريين بطريقة تسمح للمصريين المحدثين مشاركة أسلافهم القدماء عالمهم الوجدانى والروحى. (١٣٩)

وبطبيعة الحال، تعد رواية « توفيق الحكيم » « عودة الروح » التى كتبها فى ١٩٢٧، وصدرت فى (١٩٣٣) أكثر الأعمال التى تتناول موضوعات فرعونية شهرة. وكما سبق أن

رأينا ، فهى تساند المزاج المعادى بشدة للعرب، الذى ساد فترة ما بعد ١٩١٩، والأمل المشبوب للمثقفين الوطنيين لبعث الروح المصرية الأصيلة فى مصر الجديدة. وما نود التأكيد عليه هنا هو طبيعتها الفرعونية العميقة. فهى، فى جانب منها، تستلهم أسطورة « البعث» المصرية القديمة، المتصلة بالإله « أوزيريس » ، وتستشهد أكثر من مرة بـ « كتاب الموتى » الفرعونى، ورمزيته المتمحورة على موضوع البعث الآنى لمصر الحديثة بعد آلاف السنين من الخسوف الوطنى. وربما كانت « عودة الروح »، فى رؤيتها لصعود مصر جديدة من معمعان الثورة الوطنية، أفضل تعبير أدبى عن الروح الفرعونية التى سادت مصر فى عهد ما بعد ١٩١٩.(١٤٠)

وقد تجلى التعبير عن الفرعونية بصورة أكبر وأوضح فى إنتاج الشعراء المصريين فى مرحلة ما بعد ١٩١٩. فأشكال التعبير الشعرى ظلت، أكثر من غيرها من أشكال التعبير الفنى، محافظة أو كلاسيكية جديدة على أكثر تقدير، وذلك حتى العشرينيات. ولكن مع حلول العشرينيات، حتى الشعراء المحافظين، شكلا ومضمونا، بدأوا ينتقلون إلى التعبير عن المزاج الفرعونى للمرحلة الجديدة. فبدأ « خليل مطران » و « أحمد شوقى » ، و « حافظ إبراهيم » ، و « محمد ولى الدين يكن » ، و « محمد عبد المطلب » ، و « أحمد الكاشف»، وبدرجة أقل - « إسماعيل صبرى » التحول، بدرجة أو بأخرى، عن عقيدتهم الوطنية المصرية ذات المنحى العثمانى - الإسلامى الأوسع إلى اتجاه ما بعد الحرب، الذى ينظر إلى مصر ككيان مستقل. وبالنسبة للدعوة الفرعونية بصفة خاصة، فقد تناولت قصائد شعراء مصر البارزين في عهد ما بعد ١٩١٩، نفس الموضوعات ذات الطابع الفرعونى التى شكلت مثقفي المرحلة، وعبروا فى قالب شعرى عن نفس الاعتقاد بأن ما بعد ١٩١٩ يمثل بداية لعهد من العظمة النيوفرعونية المصرية. (١٤١)

ولا يوجد من يعبر عن المزاج المتغير لذلك العهد خيراً من الشاعر الجليل «أحمد شوقى»، عميد الشعراء المصريين خلال العقود الأولى من القرن العشرين. وكغيره من كتاب تلك الفترة، يرى « شوقى » فى مصر الفرعونية « مهد المدنية الإنسانية » ، التى منحت ما تلاها من مدنيات ركائزها. (١٤٢) وكغيره كذلك، يؤكد على دور مصر القديمة فى قيام الحضارتين اليونانية والرومانية القديمتين. فهو ينشد :

فكانو الشهب حين الأرض ليل — وحين الناس جد مضللينا

مشت بمنارهم فى الأرض (روما) — ومن أنوارهم قبست أثينا (١٤٣)

وفى قصائد أخرى، يمتدح «أحمد شوقى» مصر القديمة باعتبارها مهد عقيدة التوحيد، التى أخرجت الإنسانية من الوحشية إلى النور. (١٤٤) والقصائد ذات الطبيعة

الفرعونية المحددة عند « أمير الشعراء » تضم ثلاث لوحات عن الملك « توت » ومقبرته، بالإضافة إلى قصائد أخرى عن الأهرامات، وأبى الهول، ورمسيس الثانى. (١٤٥) وشأن كل دعاة الفرعونية فى تلك الفترة، فإن شعر « شوقى » الوطنى يتسم بالسعى الدائم للكشف عن مجد مصر الفرعونية لصالح مصر المعاصرة. فقصائده تدعو شباب مصر إلى استمداد الثقة بالنفس والحيوية من « عظمة أجداد [هم] الفراعنة » ، وإلى محاكاة العظمة والجلال المتجسدين فى إنجازاتهم. (١٤٦) وهكذا نرى أنه حتى زعيم النيوكلاسيكية الشعرية خلال فترة ما قبل الحرب والموالى للعثمانية، يقدم العديد من القصائد التى تحمل المنظور الفرعونى الذى تبناه المثقفون المصريون فى عهد ما بعد ١٩١٩. (١٤٧)

وإذا كان للمزاج الفرعونى الجارف فى العشرينيات هذا الأثر فى الشعراء الأكبر سناً، ممن كانوا يحملون أفكاراً تقليدية، فلا عجب أن يحدث هذا مع الشعراء الأصغر سناً، بل وبدرجة أكبر من الحماس تجاه تراث مصر الفرعونية. فمنذ ١٩٢١، أصدر «إبراهيم عبد القادر المازنى» و « عباس محمود العقاد » « الديوان » ، والذى يضم عدة قصائد فرعونية.(١٤٨). وفى ١٩٢٦، أصدر « أحمد زكى أبو شادى » مجموعة من أعماله تحت عنوان «وطن الفراعنة»، وكلها مكرسة للتنويه بـ « مجد مصر القديمة »، والإشادة بآثار الفن الفرعونى، والتعبير عن الرغبة فى إحياء العصر الذهبى لفراعنة مصر. (١٤٩)

وتعد أعمال الشعراء المصريين الشباب، الذين لم ينشروا قصائدهم إلا فى أعقاب ثورة ١٩١٩ الوطنية، أكثر تعبيراً عن النظرة الفرعونية التى سادت تلك الفترة. فقد تأثر هؤلاء الشعراء بالمنظور الفرعونى بدرجة تفوق تأثر الشعراء الأكبر سناً. وربما كان «محمد الأسمر» مثالا لجيل الوسط من شباب الشعراء الذين تأثروا بالنظرة الفرعونية. وفى قصيدة له، نُشرت فى ١٩٢٧، يفاضل الشاعر بين الاختلافات الضخمة فى التراثين الثقافيين المصرى والعربى. وعندما ينظر الشاعر إلى عظمة أجداده المصريين من الفراعنة، فإن إنجازات العرب القدماء تتضاءل أمام ناظريه. وينتقص «الأسمر» من شأن الإبداع الأدبى لإثنين من كبار الشعراء الأمويين، هما « الفرذق » و «جرير» . وهو يرى أن الشاعرين لو كانا قد علما بعظمة مصر الفرعونية، لما تفاخرا بأنسابهما العربية. فهو يصيغ مقارنته قائلا :

أشدت بقومى (يافرزدق) فاستمع إذا عى يوما بالجواب جرير

فلو كنت تدرى ما الفراعين لم تقل (أولئك أبائى) وأنت فخور

معالم على طريق الفرعونية

لم يستمر المزاج الفرعونى الذى رافق الدعوة المصرية، خلال فترة ما بعد ١٩١٩، على نفس حدته طوال الوقت. وكما سبق وأن لاحظنا، فإن توقيت ظهوره يعود إلى ابتداء عهد الملكية المصرية المستقلة وما تزامن معها من اكتشاف مقبرة « توت عنخ آمون »، فى أوائل العشرينيات. وقد بلغت ذروته فى الفترة ما بين ١٩٢٤ - ١٩٣٠، عندما غصّت الصحافة المزدهرة فى مصر، التى كانت تبدو وقد نعمت بالسلام والتقدم، بجوقة الإشادة بتراث مصر الفرعونى القديم. لكن بعد عام ١٩٣٠، أخذ المزاج الفرعونى يتراجع أمام ما عاينته « مصر الخالدة » من إحباطات، والميل نحو صياغة الذات الوطنية على أسس أعرض، والذى بدأ مع الثلاثينيات.

وقد شهدت أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات حدثين يصلحان للتدليل على الشعبية القصيرة العمر والتدهور النهائى للنظرة الفرعونية. اولهما هو إقامة تمثال «نهضة مصر» الضخم، وإزاحة الستار عنه، ورد الفعل الشعبى تجاه هذا العمل الذى يهدف إلى تجسيد بعث مصر بعد ثورة ١٩١٩. أما الثانى، فهو الجدل الذى دار حول تصميم المقبرة والنصب التذكارى لزعيم ثورة ١٩١٩، « سعد زغلول » .

وتعود فكرة إقامة نصب تذكارى لتجديد « بعث » الأمة المصرية إلى عامى ١٩١٩ - ١٩٢٠. فتحت تأثير ثورة ١٩١٩، بدأ نحات مصرى واعد (محمود مختار، ١٨٩١ - ١٩٣٤) يعمل بباريس، العمل فى تمثال لتخليد إحياء مصر الوطنى. وقد عرض نموذج للتمثال بأحد المعارض الفنية الفرنسية، فى ١٩٢٠، حيث نال جائزة عنه. وعلى الفور، كان لعمل «مختار» والاستقبال الذى لقيه، أثره فى نفوس زعماء مصر الوطنيين ؛ فبدأت حملة فى الصحافة المصرية، فى ١٩٢٠، أسفرت عن حملة شعبية لتمويل العمل وتشكيل لجنة شبه رسمية (برئاسة رئيس الحكومة السابق « حسين رشدى ») للتمويل والإشراف على إعادة تشييد نموذج « مختار » بحجم أكبر. وقد تقرر إقامة النصب من الجرانيت المصرى، الموجود فى أسوان، حتى يعكس الاستخدام الفرعوني لذلك الحجر. وفى ١٩٢٢، بدأت الكتل الضخمة من الحجر تعبر النيل، فى محاكاة للأساليب الفرعونية. وأتم « مختار » تشييد التمثال فى الميدان المواجهه لمحطة سكك حديد القاهرة. وهو ينتمى إلى ما يمكن أن نطلق عليه الواقعية الفرعونية : تكوين ضخم على هيئة أبى الهول، تقف إلى جانبه فلاحة مصرية يفوق حجمها الحجم الطبيعى بعدة مرات، تستند بإحدى يديها على رأس أبى الهول، وبالأخرى تمسك بالحجاب وهى تنظر إلى المدى. ويهدف الشكل الأول إلى تجسيد عراقة وخلود التراث القومى المصرى ؛ ويرمز الآخر إلى الفلاحين المصريين الذين يجسدون الشخصية الوطنية

المصرية الأصيلة و بحركة إزاحة الحجاب) إلى الحاجة إلى التحديث والتحرر الاجتماعى والثقافى. وقد كتب على قاعدة التمثال، بالعربية والفرنسية، اسم التمثال: «نهضة مصر».(١٥٠)

فى ٢٠ مايو ١٩٢٨، أقيم احتفال رسمى لإزاحة الستار عن «نهضة مصر» . (١٥١) وكان المقصود هو الاحتفاء رسمياً بنهضة الأمة المصرية عبر العقود التالية، والتأكيد لجماهير المصريين والعالم أجمع على الطبيعة الفرعونية لتلك النهضة. وكان بيد الحضور الملك فؤاد، وكبار رجال البلاط، والمندوب السامى البريطانى «لورد لويد»، وكبار علماء الأزهر، وبالطبع، رئيس الوزراء « مصطفى النحاس » ، وجميع وزراء، وعدد كبير من أعضاء البرلمان، ورجال الصحافة. وعلى الرغم من أن المشروع ككل كان بمبادرة وفدية، إلا أن من المشكوك فيه أن تكون الوزارة الوفدية قد بذلت أقصى طاقتها لاستغلال المناسبة لصالحها. وعلى أية حال، فقد كان الحدث مظاهرة فرعونية - وفدية. (١٥٢) ألقى رئيس الوزراء « النحاس » خطاب الافتتاح. (١٥٣) وقد استهله بالإشادة بالتمثال وبصاحبه «محمود مختار». وقد أطرى على « مختار » جهده الممتاز فى تجسيد « مصر الخالدة » فى مجال الفن، وتقديمه لمفهوم فنى يوحد بين الجوانب المتعددة لتاريخ مصر الطويل، والتعبير الفنى الأصيل عن عظمة ومجد الأمة المصرية الخالدين. (١٥٤) كما أشاد، بشدة، بالتمثال نفسه. فهو ليس «إلا صلة تجمع بين أدوار التاريخ المصرى ؛ غابره وحاضره وقابله ممثلا من الماضى مجده ومن الحاضر جده، ومن المستقبل أمله ؛ ومصوراً مصر الفتاة وهى تهم بأبى الهول لينهض بها وتنهض به ملقية ببصرها إلى قديم صولتها ؛ مترسمة ذكرى العلا فى وثبتها ؛ ولا عجب فإن كان لأمة من غابرها ما يبرر حاضر نهضتها ؛ فهذه الأمة هى مصر». (١٥٥)

ويعكس بقية خطاب « النحاس » انتقال الأسلوب الفرعونى من عالم الثقافة إلى عالم السياسة، الذى شهدته حقبة العشرينيات. فمصر «كانت منذ القدم مهد المدنية؛ ومنبع الحكمة البشرية ؛ وظلت تتابع مجدها مع تتابع الأحقاب حتى أصبحت سيدة يهاب العالم سلطانها.. ثم انتشرت الحضارة والحكمة منها إلى اليونان فروما فدولة العرب الزاهرة فأوروبا » . (١٥٦) فنهضة مصر الحديثة ترتكز على خلفية من عظمة الماضى. ومصر المعاصرة، كما يرى «النحاس» ، تجدد عظمتها الفرعونية « مثبتة أن تلك الحيوية العجيبة التى ظلت نامية ألوفاً من السنين لا تزال كامنة فى نفوسنا » . (١٥٧) وعملية الإحياء الوطنى القائمة قوية بحيث أن «صحوة مصر حققت فى سنوات قليلة [أى من ١٩١٨ - ١٩٢٨] مالم يكن ممكنا إنجازه من قبل فى عشرات السنين » . (١٥٨) وكانت خاتمة الخطاب تشيع التفاؤل. فالنحاس يبلغ مستمعيه من الرجالات والمبرزين، بثقة، أن «هذه النهضة المقدسة» « ستبقى.. بعون الله

وفضل رعايتكم [يقصد جلالة الملك] موجدة الإرادة فى الأمة » (١٥٩) وقد اتسمت بقية الاحتفال بنفس تلك الروح الفرعونية التى ميزت خطبة النحاس. وبعد أن ألقى شاعر مصر «القومى »، والفرعونى حالياً، « أحمد شوقى » قصيدة، (١٦٠) طلب الملك « فؤاد » إزاحة الستار عن التمثال. وبناءً على أمر الملك، أزيح الستار رسمياً عن التمثال. وانتهى الاحتفال بمختار وهو واقف إلى جوار إبداعه، تحيط به كوكبة من الضيوف النبلاء، يبادلونه العناق.(١٦١).

وكان رد فعل الصحافة الوطنيةالمصرية تجاه إزاحة الستار عن « نهضة مصر » لمختار، حماسياً. فمجلة « العصور » الثقافية تصف التمثال نفسه بأنه « عمل فنى فريد ينطق بعظمة الفكر الذى يستيقظ [الآن] فى روح الشعب المصرى، يدعوه إلى تسنم مكانته الصحيحة بين شعوب العالم على ضوء تاريخه الخالد » . (١٦٢) وفى الوقت الذى كان من الطبيعى فيه ألا تهتم كثيراً بالجوانب الوفدية للحدث، إلا أنها احتفت بمحتواه الفرعونى. وقد اختتمت افتتاحيتها التى خصصتها لإزاحة الستار بالإشادة بالاحتفال الذى حضره ممثلون لكل مناحي الحياة في حدث يجسد اجتماع الأمة المصرية فى « روح واحدة، روح مصر الأبدية، الخالدة».(١٦٣) وشارك الشعراء فى الإشادة بالتمثال وإزاحة الستار عنه. وبالإضافة إلى قصيدة « شوقى » التى ألقاها فى الاحتفال، قدم « خليل مطران » واحدة على شرف هذا « الأثر » الجليل « لنهضة مصر » . (١٦٤)

وكانت أكثر التعليقات حرارة على نهضة مصر وإزاحة الستار عنه هى الصادرة عن الصحافة الوفدية. فافتتاحية « عبد القادر حمزة » حول الحدث تثنى على احتفال مصر بـ« هذا الأثر الذى يجسد نهضتها ويرفع اسمها » ، ويصف التمثال نفسه بأنه « كنز قومى فى رعاية الأمة » . (١٦٥) وهو يرى أن التمثال ليس رمز لـ « نهضة » مصر المعاصرة وحدها، بل هو كذلك « علامة على الصلة المستمرة بين مصر الحديثة فى نهضتها وتقدمها وبين مصر القديمة، رائدة العالم فى المدنية والتقدم ». (١٦٦)

وقد كتب « عباس محمود العقاد » ، المفكر الوفدى البارز، تحليلاً أشمل للتمثال ومغزاه الوطنى. وبصورة أكثر إسهاباً من « حمزة » يقدم « العقاد » تمثال نهضة مصر بوصفه «انعكاس حقيقى » لـ « مجمل النهضة » التى تشهدها كافة مجالات الحياة المصرية منذ ما بعد ثورة ١٩١٩. (١٦٧) ويسرف « العقاد » فى الإشادة بالامتياز الفنى لعمل «مختار». وإن كان مغزاه ودلالته الروحية أكثر تأثيراً فيه. وشأن « حمزه » ، يرى « العقاد » فى نهضة مصر انعكاس لتواصل التاريخ المصرى. و « تنطق صخور مصر مرة أخرى بما أفاضته عليها روح مصر ماضيها العريق وحاضرها المأمول. هذه هى القيمة الكبرى لتمثال

نهضة مصر الذى أنجزه الأستاذ محمود مختار » . (١٦٨) وينهى « العقاد » مقاله بالدعوة إلى المزيد من الأعمال الفنية حول نهضة مصر المتطورة. فتمثال نهضة مصر « لا يكون له معنى إلا إذا تبعته شواهد هذه النهضة فى غير تمثال واحد لمعانى الحياة القومية، ولا نغتبط به جد الاغتباط إلا إذا كان ترحيبنا به ترحيباً بما يخلفه من روائع التماثيل فى كل ميدان». (١٦٩)

لم يكن تمثال « مختار » الأثر البصرى الوحيد، فى العشرينيات المعبر عن نهضة مصر المعاصرة، الذى لقى الموافقة والتشجيع الرسمى. فقد كان من الطبيعى إحياء ذكرى «سعد زغلول » ، زعيم « الوفد » المصرى وثورة ١٩١٩. (١٧٠) وفور وفاة « سعد » فى ١٩٢٧، قررت الحكومة الأئتلافية الوفدية الدستورية، برئاسة « عبد الخالق ثروت » شراء منزل سعد، مقر قيادة ثورة ١٩١٩ (المعروف على المستوى الشعبى باسم « بيت الأمة »)، وتحويله إلى متحف قومى للزعيم الوفدى. كما شرعت وزارة « ثروت » فى إقامة ضريح لسعد وتمثالين يخلدان ذكراه، يوضع أحدهما فى ميدان بالقاهرة والآخر فى أحد ميادين الأسكندرية. وأهم مانود أن نشير إليه فى هذا السياق أن هذا التذكارات الثلاثة قد صممت بأسلوب فرعونى ؛ الضريح على هيئة معبد فرعونى، والتمثالان منحوتان من جرانيت أسوان، مثل تمثال نهضة مصر، ومزينان بنقوش فرعونية. فقد كانت هناك نية رسمية واضحة لجعل « سعد زغلول » رمزاً لـ « الروح الفرعونية التى تخفق فى مصر » . (*) (١٧١)

وكان من الطبيعى أن تسهل حكومة الوفد، التى تولت الوزارة من مارس إلى يونيو ١٩٢٨، الترتيبات الأولية لإقامة الضريح والتمثالين. لكن، مع سقوط هذه الوزارة فى يونيو ١٩٢٨ وتشكيل حكومة من الدستورين، وقعت نصب « سعد » التذكارية فريسة رجال السياسة. فبالرغم من وعود استكمال الضريح، أوقفت وزارة « محمد محمود » البناء قرابة العام، ثم أعلنت فى مايو ١٩٢٩ أن التكاليف المالية تجعل من المستحيل الاستمرار فى المشروع. (١٧٢) ولم يستأنف العمل فى الضريح إلا بعد عودة الوفد إلى الحكم فى يناير ١٩٣٠. لكن الإجماع الذى سبق أن تحقق لتخليد ذكرى سعد كان قد تبخر. فأصبحت تكاليف المشروع عرضة للانتقاد العلنى. وكذلك طابعه الفرعونى وانتهاكه الصارخ، من حيث شكله ومضمونه، للمبادئ الإسلامية. وحسب ما جاء فى تقرير بريطانى معاصر للأحداث، فقد « انتقدت صحف حزب الأحرار وثنية الطراز الفرعونى الذى سيبنى على أساسه ضريح زغلول باشا، بتكلفة تصل إلى ٣٨٫٠٠٠ جنيه مصرى، وطالبت الحكومة بالحصول على فتوى من العلماء حول الموضوع ». وبالمقابل « ردت » البلاغ الوفدية « على الأحرار بأنهم ليسوا المدافعين عن الإسلام، ولا يستحقون هذا » . (١٧٣) وكانت أحداث عام ١٩٣٠، برغم قصرها

وضآلة شأنها ، بشيراً بعقد تالٍ أقل « فرعونية » فى مزاجه عن العقد السابق عليه.

وبرغم الخلاف العلنى وسقوط الوزارة الوفدية فى منتصف عام ١٩٣٠، إلا أن الضريح اكتمل بناؤه فى ١٩٣١. (١٧٤) وقد صممه « مصطفى فهمى » بروح فرعونية واضحة : مربع ضخم من جرانيت أسوان، تزينه نقوش فرعونية بارزة من الخارج، ومن الداخل تابوت فرعونى لأحتواء رفات الزعيم الوفدى. إلا أنه برغم استكمال الضريح فقد اعترض نقل رفات « سعد » فعلياً إلى مستقره الجديد اعتبارات سياسية. فخلال أوائل الثلاثينيات، أخَّر « إسماعيل صدقى » ، المعادى لوزارة الوفد، نقل رفات « سعد » إلى الضريح أكثر من مرة. ولم تتم هذه المهمة إلا بعد عودة الوفد إلى الحكم مرة أخرى، في مايو ١٩٣٦. ففى ٢٩ يونيو ١٩٣٦، جرى نقل رفات « سعد » وإعادة دفنها بالضريح. (١٧٥) ويتعرض تعليق عباس محمود العقاد، كاتب سيرة « سعد » الوفدى الأول، للتصميم الفرعونى للضريح وكذلك للنقاش الذى ثار حوله فى جو الثلاثينيات الأقل فرعونية، بقوله : « بنية مصرية توافرت فيها البساطة والفخامة وأخذت من الطراز المصرى القديم مالا تناقض بينه وبين الأصول الإسلامية » . (١٧٦)

وقصتا تمثالى « سعد » متشابهتان. فبالرغم من أن فكرة إقامتهما تكاد تكون قد قُبلت دون معارضة فور وفاته، إلا أن الأمر لم يظل كذلك بمرور الوقت. فلم تكن حكومة الأحرار فى أواخر العشرينيات، أو نظام «صدقى » ، فى أوائل الثلاثينيات، على مستوى حماس حكومات الوفد فى تبنى المشروع. وفى عام ١٩٣٠، ألغى « صدقى » فكرة إقامتهما برعاية الحكومة. (١٧٧) ومن الواضح أن إقامة التمثالين، اللذين تولى « محمود مختار » تنفيذهما فى أوائل الثلاثينيات، لم يلقيا تقدير الحكومات غير الوفدية المتعاقبة حتى وفاة المثال فى ١٩٣٤.(١٧٨) ومرة أخرى كان على المشروع أن ينتظر عودة الوفد إلى الحكم فى ١٩٣٦، حتى يكتمل. وأخيراً ، وخلال تواجدها فى السلطة فيما بين ١٩٣٦ - ١٩٣٧، وُضع التمثالين في اثنين من الميادين العامة بالقاهرة والإسكندرية. (١٧٩) وجاء التمثالان ثقيلين، على الطراز الفرعونى . وكان أحدهما (القاهرة) يمثل سعداً يمد إحدى يديه فى إشارة إلى الحماية، وفى الثانى يسير سعد قدماً بعزم، وقاعدتا التمثالين مزينتين بنقوش بارزة تعبر عن الحياة الريفية المصرية، والتراث الفرعونى، والحركة الوطنية التى قادها سعد. إلا أنه، وعلى عكس تمثال نهضة مصر وضريح سعد، لم يقابل التمثالين بنفس الحماس عند نصبهما فى أواخر الثلاثينيات. بل أن « العقاد » انتقد جوانب القصور الفنى فيهما. فهو يرى أن التمثالين لم ينجحا فى التعبير عن « الشمائل الإنسانية والقوة النفسية والأريحية الخلقية التى بها كان سعد عظيماً وبها كان مستحقاً للتخليد » (١٨٠) ويختلف رأى « العقاد » فى تمثالى « سعد » تماماً عن رأيه فى تمثال مختار « نهضة مصر » ، قبل ذلك بعقد من الزمان ؛

فهو يعلق على التمثالين بقوله : « أخفق محمود مختار ». (١٨١)

لم يكن انتقاد « العقاد » لمختار وعمله فنياً صرفاً. فرد الفعل الفاتر هذا من جانب مثقف كان، حتى ذلك الحين، شديد الوفدية والفرعونية إنما يعكس المزاج الجديد لمصر الثلاثينيات، والمعادى فى كثير من جوانبه للفرعونية. وحتى برغم إقامة وافتتاح نصب «سعد» رسمياً، إلا أن تلك النصب أصبحت تذكارات بالية من عصر زائل.

إن ذبول النظرة الفرعونية لا ينفصل عن عملية ظهور الاتجاهات العربية - الإسلامية الجديدة - والمعادية بشدة للفرعونية - التى شهدتها مصر بعد عام ١٩٣٠، والتى سنتعرض لها فى سياق جزء لاحق من هذه الدراسة. وما نود أن نؤكد عليه هنا هو الطبيعة الانتقالية للمرحلة الفرعونيه كما تبدت فى رد الفعل تجاه عمل « محمود مختار » . وهذه الوصلة الخاصة فى تاريخ مصر الحديث فى حاجة إلى ملاحظة دقيقة. إذ ليس هناك من الزعماء الوطنيين المصريين البارزين، سواء قبل العشرينيات وأوائل الثلاثينيات أو بعد ذلك، من دفن فى مقبرة على هيئة معبد فرعونى. فكل الوطنيين من زعماء مصر الحديثة، ابتداء من «محمد على » ومروراً بمصطفى كامل وانتهاء بجمال عبد الناصر، دفنوا فى مساجد. وسعد هو الاستثناء الوحيد، وهو، بذلك، يعد انعكاساً أصيلاً لحقبة العشرينيات الفريدة، التى قاد خلالها البلاد.

الفصل التاسع

مصر في منظور العقيدة المصرية

٤ - نحو أدب قومي مصري

تبلور مفهوم «الأدب القومى » أو « الأدب المصرى » فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. وقد تأثر ظهوره باثنين من ملامح الحياة الثقافية المصرية خلال فترة ما بين الحربين. أولهما، هو ظهور القومية القطرية المصرية كاتجاه وطنى سائد فى مصر بعد ١٩١٩. فمعظم المثقفين الوطنيين المصريين فى هذه الحقبة يتفقون على أن خلق صورة قومية مصرية جديدة تستدعى تقييم جديد لبيئته مصر وتفسير جديد لتاريخها، وهو ما يستوجب إحداث نقلة فى النشاط الأدبى فى مصر. وكان تقديم أدب قومى جديد يعد خطوة لا غنى عنها، ولا تقل أهمية عن المكونات الأخرى لصورة مصر القومية الجديدة، أى تفردها القطرى، وتميزها التاريخى، وجوهرها الفرعونى. فقد كان تقديم أدب قومى جديد ضرورة لتحقيق القومية المصرية الحديثة. فلم يكن من الممكن الحديث عن الاستقلال السياسى والسيادة، أو عن الاستقلال الاقتصادى وتنمية الاقتصاد الوطنى، دون ربط المجال الثقافى بهذين المجالين. فالأدب القومى الأصيل والمستقل هو الكفيل بدعم الاستقلال السياسى والاقتصادى.

أما الملمح الثانى للمناخ الثقافى، فى مصر ما بين الحربين والذى أثر فى صياغة نظرية الأدب القومى المصرى، فقد كان أكثر تحديداً : الموقف المعادى للأدب العربى من جانب معظم المثقفين الوطنيين المصريين. وكما سبق أن أوضحنا، فإن معظم الكتاب من أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، كانوا على عداء مع الأشكال الأدبية السابقة فى مصر. وهم يرون أن مهمتهم الثقافية هى إبداع أدب جديد يحل محل الأدب العربى التقليدى. وأن السبيل الوحيد للتخلص من قيود الأدب العربى التقليدى هو خلق أدب مصرى جديد يستلهم موضوعاته من الوسط المصرى المتميز.

ويتطلب خلق أدب قومى مصرى جديد نشاطاً ثقافياً على أربعة مستويات. أولها، أن يقدم المثقفون أصحاب الدعوة المصرية نظرية للأدب القومى، تحدد وظيفته وطبيعته ومحتواه. وعليهم، ثانياً، صياغة برنامج عملى لتطوير الأدب القومى المصرى، أى الوسائل الكفيلة بتحويل النظرية إلى حقيقة أدبية، ووضع قائمة أولويات يركز عليها الكتاب المصريون

لتحويل النظرية إلى واقع. ثالثاً، يقتضى الخلق العملى لأدب قومى أصيل تقديم أجناس أدبية جديدة يعبر الأدب القومى الجديد عن نفسه من خلالها. وأخيراً، فإن على المثقفين كذلك أن ينكبوا على المسألة المربكة، المتعلقة تحديداً بلغة التعبير التى يتعين على ذلك الأدب الجديد استخدامها.

نظرية الأدب القومي

يعتبر «أحمد ضيف» هو أول من وضع الأسس لأدب قومى مصرى. وقد أعد «ضيف» رسالته للدكتوراه وحصل عليها من باريس في ١٩١٧ ؛ وفى رسالته « الحماسة والنقد الأدبى عند العرب » يظهر بوضوح التأثر بنظريات « أرنست رينان » المعادية للعرب. فمن « رينان »، يتبنى « ضيف » فكرة أن لكل شعب سمات قومية وثقافية محددة، وكذلك شخصية أدبية متميزة نابعة من البيئة الطبيعية التى ظهرت فيها هذه الشخصية. ويبدو أن « ضيف » يقبل بمعظم تعميمات « رينان » حول بدائية وتخلف الأدب العربى بصفة خاصة. وعند عودته إلى مصر، أصبح « ضيف » محاضراً فى الأدب العربى بالجامعة المصرية، حيث طور فيما بعد هذه المفاهيم. (١)

يتعرض « ضيف » فى محاضرته الافتتاحية للعام الدراسى ١٩١٨ - ١٩١٩، التى ألقاها فى ٩ نوفمبر ١٩١٨ (قبل أربعة أيام من زيارة الوفد لوينجت) للحاجة إلى نظرية للأدب القومى المصرى. (٢) وكان الاتجاه الرئيسى لمحاضرته هو مطالبة الأدب بالتركيز على مصر. فهو يقول : « نريد أن تكون لنا أداب مصرية تمثل حالتنا الاجتماعية وحركاتنا الفكرية والعصر (*) الذى نعيش فيه. تمثل الزارع فى حقله، والتاجر فى حانوته، والأمير فى قصره، والعالم بين تلاميذه وكتبه، والشيخ فى أهله، والعابد فى مسجده وصومعته، والشاب فى مجونه وغرامه. أي نريد أن تكون لنا شخصية قومية فى آدابنا » (٣) ويؤكد « ضيف » على أنه لا ينتوى فصل هذا الأدب المصرى الجديد عن التراث الأدبى العربى. فـ « كل ما نرجوه هو أن تكون لنا آداب مصرية عربية : مصرية فى موضوعاتها ومعلوماتها، عربية فى لغتها وبلاغتها » (٤)

وطوال العشرينيات، ظل « ضيف » يكرر مقولته بأن على مصر أن تجد لها أدباً ذات محتوى قومى محدد، أدب مصرى «يصور الحياة الاجتماعية [المصرية] بدقة».(٥) وهو يرى أن أوضاع مصر السياسية والاجتماعية والفكرية، فى تطورها الذى شهدته بعد الحرب العالمية

(*) يستخدم النص الانجليزي كلمة Teritory (المترجم).

الأولى، فى حاجة لأن تكون فى بؤرة اهتمام هذا الأدب الجديد. وهو هنا لا يمل من تكرار الحاجة إلى أدب جديد فى مصر؛ «مصرى الطراز، يعكس الروح المصرية والحياة المصرية».(٦) وشأن كل الأمم، فإن الأمة المصرية لا يمكن أن تبقى دون التعبير عن نظرتها المتميزة وإدراكها لأوضاعها الخاصة، أو دون بلورة واكتشاف مشاعرها ووجدانها كأمة(٧) ويعتبر «محمد حسين هيكل» واضع المفاهيم الأساسية لنظرية الأدب القومى المصرى. ففى ١٨ مارس ١٩٢٥، نشر «هيكل» مقالاً حول « الأدب القومى » بجريدة « السياسة ». ويعد هذا المقال علامة هامة فى تطور نظرية الأدب القومى المصرى. ويبدأ « هيكل » من فرضيات «ضيف » حول الحاجة إلى تحديث وتمصير الأدب العربى فى مصر. لكنه يمضى إلى أبعد من هذا. فخلفيته الفلسفية وميوله الفكرية تقوده إلى توسيع هذه الفكرة بالدعوة إلى إعادة صياغة طبيعة النشاط الأدبى والفنى فى مصر بصورة كاملة.

ويعود « هيكل » هنا كذلك إلى استلهام منهج « هيوليت - تين » ، فيحدد الأدب الأصيل باعتباره نتاج لبيئة طبيعية محددة، وجنس أو شعب بعينه، وفترة زمنية محددة. ولا يمكن فهم المبدع بحق إلا على ضوء بيئته الطبيعية، وسماته العرقية، ومناخ العصر الذى عاش وعمل فيه. وبناءاً على هذا، فإن الأدب والفن، والكاتب والفنان، مطالبون بتجسيد القوى الطبيعية والإنسانية التى يتناولونها فى أعمالهم والتعبير عنها، أى التعبير عن بيئتهم، وشعبهم، وروح عصرهم. (٨)

وعند تطبيق هذه البديهيات على مصر المعاصرة، فإن « هيكل » يرى أن الأدب والفن ينبغى أن يعكس البيئة الطبيعية المصرية، والشخصية القومية للشعب المصرى، والعصر الحديث. والعلاقة بين البيئة الطبيعية والأدب، عند « هيكل » ، هى علاقة اعتماد مطلق من جانب الأدب على الطبيعة. فالأدب ليس له وجود منفصل عن البيئة التى تشكله ؛ بل أن الأدب ليس إلا امتداد للبيئة، جاء فقط للتعبير الفنى عن الواقع الذى يقرره النظام الطبيعى. إن التكافل المصرى، والإنسان المصرى، والزمان المصرى، هى الموضوعات التى ينبغى أن يعبر عنه الأدب والفن المصريين. من هنا، فإن المهمة الوحيدة للكاتب أو الفنان القومى هى التعبير الخلاق عن القوى الاجتماعية المحددة التي تقف وراءه ؛ فـ « نفس الكاتب وما تفيض به من تفكير وإلهام.. [ينبغى أن تكون] ممثلة لعصر خاص أو لبيئة خاصة ». (٩)

ويقرر « هيكل » أيضاً أن السبيل الوحيد أمام الفنان أو الكاتب لإخراج طاقته الكامنة، وأمام أى أدب وفن للتعبير عن عبقريته الحقيقية، هو التفاعل الشديد مع محيطه الطبيعى. وهو يرى فى الكلاسيكيات اليونانية والرومانية وكذلك منجزات الأدب الأوروبى الحديث نماذج يحتاج الأدب القومى المصرى فى العصر الحاضر إلى محاكاتها. فالأدب الرومانى

واليونانى القديم، وكذلك الفرنسى والألمانى والإنجليزى الحديث، يمثل بالنسبة له « أدباً قومياً » أصيلا، ويعود ذلك، تحديداً، إلى أن مبدعيه هم نتاج و- فى الوقت نفسه - التعبير الأسمى عن مكان خاص، وزمن محدد، وشعب متميز. (١٠)

ويرى « هيكل » أن أدباً قومياً مصرياً يجب أن يلعب دوراً حيوياً فى الحياة القومية لمصر ما بعد ١٩١٩. فبالإضافة إلى كونه أحد المكونات الأساسية للثقافة القومية المصرية الحديثة، فهو عامل مهم كذلك فى الإندماج الاجتماعى للشعب المصرى . ويعتقد « هيكل » بقدرة الأدب القومى على تجاوز الفجوة بين الجماعتين المتعارضتين فى الساحة الثقافية المصرية : المدافعون عن القديم، وأنصار الحديث. وهو يتفاءل بإمكانية أن يثير الأدب القومى الجديد حماسة كل من المدرستين الفكريتين، ويأمل فى أن يكون عاملاً فى إنهاء الخلاف بين أصحاب القديم وأصحاب الجديد ويحيل العداء بينهما إلى توليفة إبداعية جديدة (١١)

ويواصل « هيكل » تحليله، فيشير إلى المسألة الملحة المتعلقة بمكانة التراث العربى فى الثقافة العربية المعاصرة. وانطلاقاً من فهمه للعالم العربى كفسيفساء من أمم إقليمية منفصلة، كل منها « يتميز بطابع خاص به، مستقل عما سواه، راجع إلى تكوينها الطبيعى وإلى جوها » ، ينتهى إلى أن لكل بلد عربى « حضارة خاصة » تتميز عن غيرها من البلاد الناطقة بالعربية. (١٢) وهكذا، فإن الأدب القومى، عند « هيكل » ، هو ظاهرة تتعلق بكل بلد عربى على حدة وتتميز بتفرد الهوية والشخصية. فموضوع وتيمات ورموز أى أدب عربى تختلف عن غيرها من الآداب العربية الأخرى، حسب اختلاف البيئة من بلد عربى لآخر.

ولا ينكر « هيكل » اللغة العربية كإطار لغوى مشترك بين مختلف الآداب القومية العربية. على أنه يقرر كذلك أن « هؤلاء الشعراء والكتاب لا يمثلون حضارة معينة ». من هنا، فإن النخب الثقافية لكل بلد عربى عليها أن تقدم أدابها القومية الخاصة، عبر التأكيد على سماتها الأدبية وصياغة شخصيتها الأدبية المستقلة، التى تحقق لأدبهم هويته الخاصة. إن على أعمالهم الأدبية والفنية أن تعكس الهندسة الطبيعية للبلاد، وتاريخها المتميز، وواقعها الاجتماعى المختلف. (١٣) وينهى « هيكل » مقاله بدعوة كتاب وفنانى مصر، وكذلك سوريا والعراق وتونس والجزائر والمغرب أن يخلقوا، كل لبلده، أدباً قومياً خاصاً يعكس ظروف كل منها الخاصة. (١٤)

وقد أثار إعلان « هيكل » عن الحاجة إلى أدب قومى مصرى متميز نقاشاً مكثفاً حول صياغة نظرية أشمل لأدب قومى مصرى، خلال أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ويعود الفضل الأكبر فى وضع نظرية وبرنامج لأدب قومى جديد، بالأساس إلى المثقفين الوطنيين الثانويين ؛ ومعظم الفاعلين فى هذا الصدد من أتباع « هيكل » ومحررى صحيفتيه

«السياسة» و « السياسة الأسبوعية ». وبمعنى من المعانى، فإن مفهوم الأدب القومى المصرى أصبح وسيلة لتأكيد الذات الأدبية لهؤلاء المثقفين الثانويين.. وسيلة للتعبير عن النظرة الوطنية لجيل أدبى جديد، يسعون من خلالها إلى خلق نافذة لهم على الحياة الثقافية المصرية.

وأخيراً، أصبح هناك جماعة مُشهرة تتبنى فكرة الأدب القومى المصرى، هى « جماعة الأدب القومى » ، التى نشطت منذ عام ١٩٢٩ - ١٩٣١. وكان « عبد القادر حمزة » هو المتحدث الرئيسى باسم الجمعية ؛ ومن أعضائها البارزين كذلك « محمد الأسمر » ، و «محمود عزت موسى » ، و « محمد أمين حسونة » ، و « زكريا عبده » ، و « معاوية محمد نور » . وقد بلغ نشاط الجمعية ذروته فى ١٩٣٠، مع ظهور « الدعوة » العامة لتقديم « أدب قومى » جديد ومتميز. (١٥)

وتقوم الدعوة إلى أدب قومى مصرى على مقدمتين أساسيتين. أولها، والتى أعلنها «إبراهيم المصرى » بوضوح هى أن « لكل أمة فى العالم أدب خاص » . (١٦) أما الثانية، فإن خير تعبير عنها هو بيان «جماعة الأدب القومى»، الذى يعلن أن « الأدب صورة الحياة».(١٧) وتعنى الأولى أنه حيث أن مصر هى بلا شك أمة، فينبغى أن يكون لها أدبها الخاص ؛ وتحدد الثانية محتوى ذلك الأدب فى كونه انعكاس لحياة الأمة.

ويطبق المثقفون أصحاب الدعوة المصرية فكرة الحتمية البيئية، التى أخذوها عن « هيكل » ، الذى استمدها بدوره من « تين » ، بطريقة آلية للغاية. فحيث أن كل أمة عبارة عن حقيقة مصاغة إقليمياً، تدين بوجودها وما يطرأ عليها من تحولات للبيئة الطبيعية التى وجدت وتطورت فيها، فإن أدبها هونتاج محدد سلفاً للامتزاج بين البيئة الطبيعية والجماعة الإنسانية التى تقيم فيها. فالإبداع الأدبى يعتمد كلياً على الوسط المحدد الذى خرج منه وترعرع فيه ؛ يستمد هويته وشخصيته من البيئة الكلية القوة.

وتتضمن هذه المقولة الإيمان بخصوصية الأمم وخصوصية آدابها. وحيث أنه ليس هناك، فى العالم، بلدين متطابقين، فليس هناك أمما متطابقة ونفس الشيء بالنسبة للآداب. فالأدب بطبيعته خاص وقطرى، يستمد تيماته وموضوعاته ورموزه من وسط بعينه ويعبر عن واقع مكان وشعب وزمان محدد. كذلك فقد لاقت الفكرة الملحة التى طرحها « أحمد ضيف » فى ١٩٢٦، والقائله بأن « الآداب القومية تختلف عن بعضها البعض باختلاف أمزجة [أممها] وعاداتها، ووصفها الطبيعى، وحياتها الاجتماعية » ، قبولاً من جانب معتنقى المنهج. (١٨) وفيما بعد، يفصِّل « نقولا يوسف » المبدأ على الوجه التالى : « وهكذا تتباين آداب الأمم باختلاف شخصياتها... ولما كانت تلك الصور الاجتماعية لا تتشابه وأمزجة الشعوب لا

تتماثل، لما للبيئات والأجواء والعوامل المكتسبة والموروثة من آثار، كانت آداب الشعوب مختلفة فى اتجاهاتها ومظاهرها » (١٩) لكن الأدب القومى ليس مجرد تعبير عن الأمة ؛ فهو، بالمقابل، له وظائف حيوية فى قيام الأمة. أحدها هو إضفاء البعد الروحى، والجوانب المثالية على القوى الطبيعية والاجتماعية. وحسبما يصيغها « إبراهيم المصرى » ، فإن « الأدب رجع صدى بعيد لما يتردد فى نفسها [أى الأمة] من أمانى وآمال »، وبدون هذا الجانب الروحى الذى يضفيه الأدب على الحياة، تفقد الحياة معناها. (٢٠) وتتمثل الوظيفة الثانية للأدب فى الحياة القومية فى دوره فى التعبير عن الشعور الوطنى. فالأدب القومى عنصر لا غنى عنه فى نشر الشعور والقيم الوطنية بين السكان ككل. وكان « توفيق ميخائيل تويج » هو أوضح من صاغوا هذه النقطة. فهو يرى أن « غاية الأدب العليا التى يتجه إليها فى كل الأمم هو تقوية الشعور القومى وإعلاء شأن الوطن وكل ما ينتمى إلى هذا الوطن » (٢١)

كانت هذه الأفكار الخاصة بالأدب القومى بشكل عام، وبعلاقته بالبيئة، ودوره فى تطوير الحياة القومية تنطبق، على الحالة المحددة لمصر. فمصر تقدم باعتبارها النموذج القريب من الكمال للكيفية التى يمكن عن طريقها أن ينتج التمازج بين بيئة محكمة التحديد ووضع اجتماعى فريد، تقاليد أدبية وفنية ثرية. إن المناظر الفريدة لوادى النيل، ومناخه الخاص، وشعبه بسماته الثقافية، وخاصة تراثه الفرعونى المذهل، كل هذه مصادر تمد كتاب مصر وفنانيها بخلفية مثالية لتقديم أدب وفن راق وأصيل. وإذا ما سلمنا بهذا، فإن مصر تنطوى على « عبقرية » أدبية، وعلى الأدب المصرى الحديث أن يحرر هذه العبقرية الغائرة عميقاً فى الروح المصرية، وأن يعيدها إلى الحياة، وأن يخلق منها أدباً وفناً مصرياً جديداً وعليه، فإن الأدب المصرى القومى ذي الطراز العالمي، موجود بشكل جنينى ؛ ودور « الأديب القومى » هو مجرد استخلاصه من اللاوعى القومى الجماعى، ورفعه إلى مستوى الإدراك العام، وخلق، من ثم، أدب مصرى يقف على قدم المساواة مع غيره من الآداب العالمية العظيمة. (٢٢)

وأحد بديهيات نظرية الأدب القومى المصرى هو ضرورة استلهام المصادر والمواد المصرية بالأساس. وظلت المطالبة بأن يكون الأدب والفن المصريان مصريين، قبل كل شىء، تترد كثيراً من جانب معظم المثقفين دعاة المصرية طوال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. فنجد « إبراهيم جمعة » ينادى بـ « طراز من الأدب يرتكز بحسم وأصالة ووضوح على البيئة المصرية » (٢٣)؛ ويصر « سلامة موسى » على أن يجعل الأديب المصرى من « مصر ميدان أدبه وأن يستند إلى تاريخها يستلهم ماضيها ويستوحي مستقبلها وأن يجعل أدبها وصحافتها مصريين»؛(٢٤) ويقدم « محمد حسين هيكل » تعبيراً أشمل عن الفكرة، عندما يعلن أن «خير ما يكفل وضوح ذاتية الأديب فى أدبه أن يتصل ما يكتب بقلبه وعقله وكل حياته.

وليس ذلك بمستطاع على أكمل وجوهه إلا حينما نصف حياتنا وحياة آبائنا والبيئة التى أنبتتنا والوراثة الكامنة فينا. » (٢٥)

وهكذا فإن الأدب القومى المصرى ينبغى أن يتخلق عبر الجدل بين الأديب المصرى وبيئته : من التفاعل بين الفن المصرى والواقع المصرى. وبالطبع، يفترض هذا السياق، مسبقاً، أن يكون الأديب والفنان المصرى على معرفة بخلفيته المصرية، وأن تكون مفرداته جزءاً من ذاته. ويعبر « نيقولا يوسف » عن هذه النقطة، فيقول : « حتى يزدان الأدب المصرى بألوان قومية أصيلة، فينبغى أن ينطلق من البيئة المصرية وأن يتغذى من تربتها المحلية. من هنا، فإن أول وأهم واجباً للأديب المصرى هو تركيز الاهتمام على وصف الواقع المصرى وكل البيئات المحيطة به » . (٢٦) فالأدب القومى، بطبيعته، أدب محلى. ولا يمكن تحقيق تفرده وتميزه إلا من خلال تركيزه على الساحة المصرية، والزمن المصرى، والواقع المصرى. (٢٧)

ولربما كانت أكثر الصياغات دقة وتفصيلا لنظرية الأدب القومى المصرى، آنذاك، هى تلك التى قدمها « إبراهيم المصرى » . فهو، وإن كان يشارك غيره من المثقفين من أصحاب الدعوة المصرية القول بأن المهمة الأساسية لأدب قومى مصرى هى إعادة اكتشاف وإعادة بناء العلاقة الحيوية بين المصريين وبيئتهم الخاصة، إلا أنه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه معظم زملائه، إذ يعتبر ذلك بمثابة العنصر الوحيد لقيام أدب جديد فى مصر. وبناء على معادلة الجنس – الوسط – اللحظة، يؤكد « المصرى » أن الأديب الوطنى فى حاجة إلى أن يعطى اهتماماً متساوياً لتأثير العوامل المؤقتة فى أدبه. وهو يرى أن الكاتب أو الفنان الوطنى الحقيقى هو الذى تكشف أعماله عن ثلاثة عناصر : أولها، الإبداع الأصيل والمستقل ؛ يليه، الوعى الحدسى الذى يميز ملامح بيئته الخاصة ؛ وثالثها، الإدراك القوى لـ «روح العصر»(٢٨). فالأديب صاحب العبقرية الحقيقية هو الذى يستطيع أن يكون « مرآة بيئته وصورة عصره »؛ ويمسك، فى الوقت نفسه، بجوهر مكانه وزمانه. (٢٩) والنقطة الرئيسية عند «المصرى » هى أن كل من «وعى البيئة» و «وعى العصر» يشكلان شرطاً مسبقاً لخلق فن وأدب حقيقيين.(٣٠)

وبالإضافة إلى التأكيد على القدرة الشخصية على الإبداع، يؤكد « المصرى » على ضرورة وعى الكاتب ببيئته. فإدراك الكاتب الوطنى لبيئة بلده أمر حيوى للغاية. وهو يعنى بهذا أن على الأديب أن يمتلك معرفة دقيقة بخصوصية ظروف بلاده. ويتطلب هذا إحساساً بكل من الطبيعة والمجتمع، وبالجوانب المادية والواقع الاجتماعى لهذا البلد. وعلى الكاتب أو الفنان القومى، عند تصويره لهذه العوامل البيئية، أن يقدم صورة واقعية لأمته. فالأدب القومى ليس إبداعاً معزولاً أو مجرداً ؛ إنه « الأدب الحى » ، الراسخ فى الحياة اليومية لمكان

وشعب بعينه. (٣١)

على أن الأدب القومى لا ينبغى كذلك أن يتجاهل عامل الزمن، أى روح الشعب Zeit-geist السائدة فى ذلك « العصر » الذى يظهر فيه. فالوعى بالبيئة وحده لا يكفى لتقديم أدب أو فن إلا بتوافر عنصر آخر، يعتبره « المصرى » ضرورياً، هو الاتجاه التحديثى. فـ«العصرية »، عنده، هى قدرة الأدب على مواجهة المشكلات المحددة التى يطرحها الحاضر على الإنسان والمجتمع .. الأدب القومى بصفة خاصة مطالب بالتعبير عن الأثر العميق لـ «روح العصر » على الروح الإنسانية، والتعارض القائم بين الإنسان والعصرية. (٣٢)

ويحذر « المصرى » زملاءه من المثقفين المصريين من أن وعيهم بالبيئة المصرية وحده دون الوعى الشديد بزمانهم لن يسفر إلا عن أدب وفن مصريين ذات موضوعات وأشكال محدودة، منعزل عن التيارات الثقافية الرئيسية للعالم الحديث. وإذا ما حدث هذا، فسوف يلقى الأدب القومى المصرى نفس مصير الأدب العربى التقليدى. وبالنسبة للمصرى، فإن استيعاب الأديب لروح العصر هى الضمان لتحقيق الصلة بين العناصر القطرية الخاصة والمكونات العالمية فى إنتاجه الأدبى. إن عبقرية وعظمة الأدب الروسى والألمانى والفرنسى والإنجليزى، خلال القرن التاسع عشر، تعود إلى قدرتها على الإنسجام مع وعى قومى محدد، مع إدراك أشمل للعصر، ومن ثم توليف خصائصها القومية مع الرسالة الإنسانية بشكل عام. والكتاب والفنانون المصريون باستطاعتهم، بل ويجب عليهم، أن يسلكوا السبيل نفسه لخلق « هذا الأدب الحى الجديد الذى يشمل وعى البيئة والعصر ويفيض منهما على الإنسانية»(٣٣) والأديب الشاب فى حاجة إلى التوجه نحو العالم الأوسع وامتلاك طابع وحيه الخاص وجوهر شخصيته المصرية » ، (٣٤) فى وقت واحد.

وفى عام ١٩٣٠، وبعد عدة سنوات من النقاش العلنى حول نظرية الأدب القومى فى مصر، يبدو أن أصداء هذا النقاش قد امتدت من أوساط المثقفين إلى الرأى العام المصرى عامة. وأحد المؤشرات على التأثير الأوسع للنظرية فى ١٩٣٠، هو رد الفعل العام تجاه «الدعوة » إلى خلق أدب قومى مصرى، التى وجهتها مجموعة من المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية ونشرت فى « السياسة الأسبوعية » ، فى صيف ١٩٣٠. (٣٥) وقد تلقت المجلة خطابات كثيرة رداً على هذه الدعوة، نشرت أربعة عشراً منها. (٣٦) أحد عشر منها تؤيد بحماس فكرة خلق أدب قومى مصرى، واستعداد كتابها للمشاركة فى المشروع. وهناك اثنان يوافقان على الفكرة بشكل عام، وإن كانا يتحفظان على نبرتها المعادية للعرب وغير الغربية. وهناك رد واحد (وربما كان لشخص غير مصرى، كما يتضح من الخطاب) يؤيد فكرة الأدب القومى، لكنه يفسرها فى سياق عربى، داعياً إلى خلق أدب قومى واحد لكل

العرب. (٣٧)

ومن الواضح أن فحوى التعليقات الأحد عشر التى قبلت بالفكرة دون تحفظات قد تأثرت بلاشك بالنقاشات العامة التى شهدتها السنوات الماضية، فهى تردد كثيراً من المقولات التى ظهرت خلال تلك السنين. وتبين الملاحظات الواردة بردود أحد الطلبة أثر النظرية التى كانت تتبناها أوساط أصحاب العقيدة المصرية مع حلول عام ١٩٣٠. فهو يقول : « الأدب يجب أن يكون صورة للاجتماع تظهر فيه أخلاق الناس وعاداتهم وما انطوت عليه نفوسهم من أغراض وأهواء، وأن يكون صورة صحيحة للعصر من وجهة الأغراض والأفكار وقوة البيان. فلم إذن لا يكون لنا أدب قومى ومصر مليئة بما يوحى إلى الكتاب أفكارهم وينمى إدراكهم ويستمدون منه أخيلتهم.. ولماذا نعتمد على آداب الأمم الأخرى فنأخذ منها، والأجدر بنا أن نعتمد على أنفسنا ؟ ». (٣٨)

وهناك جانب فى نظرية الأدب القومى المصرى يستدعى اهتماماً خاصاً، هو الدعوة إلى واقعية الأدب. فعلى الأدب القومى المصرى أن يكون واقعياً، قبل أى شىء. ومهمة الأديب أو الفنان الوطنى هى وصف مصر كما هى فى الواقع، وتقديم الحياة الطبيعية والاجتماعية لوادى النيل كما تبدو فى الواقع. والأدب القومى ينبغى أن ينزع نحو الإمبريقيه والعلمية والدقة والموضوعية. ويحسن « محمد زكى عبد القادر » التعبير عن المسألة عندما يحدد الأدب القومى باعتباره « تصوير للحياة المصرية كما هى وتصوير ما تزخر به من عواطف وشهوات ». (٣٩)

وترتبط المطالبة بواقعية الأدب ارتباطاً وثيقاً بالتزام آخر، هو طبيعية الأدب والفن. والطبيعية عند المثقفين من أصحاب النزعة المصرية تعنى التصوير الدقيق للوضع الطبيعى والأشكال الاجتماعية المتصلة به. ويعد الوصف الدقيق للعالم الطبيعى وإعادة التنظيم الحقة لعلاقة الإنسان بالطبيعة هى المهمة الفاصلة للأديب والفنان القومى. ويتطلب هذا المفهوم للفن والأدب عزل شخصية الأديب أو الفنان عن إبداعه. فخلق أدب وفن عبقريين يستدعى تصوير الحقائق الموضوعية والخارجية للطبيعة والمجتمع، لا التعبير عن المشاعر الفردية.

ويعتبر « محمود تيمور » أبرز المعبرين عن هذه الدعوة إلى الواقعية والطبيعية فى الأدب القومى المصرى. وهو يرى أن الأدب القومى المصرى فى حاجة إلى « مذهب واقعى » في اقص النثرى، كعنصر أساسى فى تكوينه. (٤٠) فالقصة المصرية يجب أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عادات وأحاسيس وقيم الشعب المصرى . إنها مطالبة بتقديم « الصورة الحقيقية لمصر». (٤١) وفى إطار مفهوم « تيمور » للأدب، فإن مهمة الأديب الوطنى هى توجيه الاهتمام دائماً الى الحياة الواقعية وتقديم قص لقرائه يعكس حياتهم ؛ وهكذا، فإن « القص السليم يقرِّب الحياة إلى القارىء ويقدم تجاربها له جاهزة ومفهومة، دون الحاجة إلى الغوص فيها ». (٤٢)

وقد اتخذ آخرون من أنصار نظرية الأدب القومي المصرى موقفاً مشابهاً من الواقعية. فيؤكد « نيقولا يوسف » على ضرورة أن « يصور » الأدب المصرى الحياة المصرية « بألوان واقعية ودقيقة، كما يحدث فى الأدب الروسى، حتى يصبح مرآة عبقرية للحياة المصرية».(٤٣) ويؤكد « توفيق ميخائيل تويج » على نفس الشيء، إلى حد كبير، وهو يعلن. « نحتاج للأديب القومى الذي يغذي أدبنا بالقصة ويجعل منها مرآة صادقة للحياة المصرية والبيئة المصرية».(٤٤) ويرى الشاعر « على محمد البحراوى » أن الشعر الحقيقى هو الذى يعكس، بوعى، البيئة والزمن. (٤٥) وربما كان كلام « عزيز طلحة » خير تلخيص لهذه المطالبة بالواقعية والطبيعية فى الأدب. فهو يعلن أن : « الحياة الأدبية فى قوم من الأقوام إنما هى صورتهم الواقعية بحيث تستطيع أن تلمس فيها وجودهم وكيانهم ووجوه الخير والشر فيهم ومبلغ نظراتهم إلى العالم جميعاً، كأنك حين تلم بأدبهم تعيش فى زمانهم وبيئتهم».(٤٦)

وهذه الآراء، حول الواقعية والطبيعية، تعكس بوضوح أثر الأفكار الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر. كما تكشف كذلك التناقض الذى تنطوى عليه نظرة المثقفين أصحاب العقيدة المصرية. فمن ناحية، كانت الواقعية الأدبية فى كل من أوروبا ومصر بمثابة رفض لمعتقدات الاتجاه الرومانسى السابق. ففى الوقت الذى تؤكد فيه الرومانسية على التعبير عن المشاعر والأحاسيس الشخصية للكاتب أو الفنان، تنادى الواقعية بالوصف غير الشخصى والمحايد للواقع الخارجى. ومن حيث الشكل، فإن الواقعية تعارض اعتماد الرومانسية على استخدام الرموز الذاتية والاستعارات، وتدعو، بدلا من ذلك، إلى أدب وفن يوصِّفان الظاهرة بطريقة محددة، وعلمية، و « موضوعية » . ويتميز المنهج الواقعى كذلك بغياب الإلحاح الرومانسى على حاجة الكاتب أو الفنان للدخول فى حوار عاطفى مع الطبيعة من أجل فهم معناها الداخلى ؛ وبدلا من ذلك، تؤكد الواقعية على ضرورة أن يظل المراقب منفصلا ونائياً بنفسه عن موضوع التقصى. (٤٧)

من ناحية أخرى، تكشف النظرة العالمية Weltanschuung للمثقفين الوطنيين المصريين، فيما بعد ١٩١٩، عن تأثير إيجابى محدد للرومانسية الأوروبية على تفكيرهم. فنظرتهم للأمة كهوية دائمة ؛ وإقرارهم بوجود سمات وشخصية وعقلية لكل أمة، تختلف عن غيرها من الأمم ؛ ودعوتهم لإحياء تراث مصر الفرعونى.. كل هذا يحمل بصمات رومانسية أوروبا القرن التاسع عشر. لكن كيف يمكننا تفسير ما يبدو من تضاد ظاهرى بين اتجاهين : المنهج الواقعى والطبيعى للمثقفين أصحاب الدعوة المصرية فى الأدب والثقافة من ناحية، ومنظورهم الرومانتيكى والحيوى Vitalistic فى السياسة والمجتمع والتاريخ، من ناحية أخرى ؟

ولتفسر هذا التضاد، علينا أولا أن نلاحظ أن الاتجاه القطرى الوطنى المصرى يجمع فى داخله بين عناصر الواقعية والطبيعية. فتأكيد المثقفين أصحاب النزعة المصرية على البيئة وعلى علاقتها بالشخصية القومية ينبغى اعتباره عناصر « واقعية » ، ضمن إطار رومانسى أوسع. فالهدف من مطالبة المثقفين بالواقعية فى الأدب والفن هو أن تقوم هذه الواقعية بتقديم صورتهم الرومانتيكية لمصر. وفوق ذلك، فإن القومية المصرية الجديدة، التى تؤكد على الطبيعة الجماعية لشخصية الأمة وإرادتها والتى تنظر إلى الإبداع الفنى كأداة لإنجاز الآمال الوطنية، ترفض المفهوم الرومانسى الذى يعتبر الفن نشاط فردى صرف يعبر عن تخيلات الذات منعزلة عن الأوضاع الطبيعية والاجتماعية.

يضاف إلى هذا أن المطالبة بالواقعية والطبيعية فى الأدب القومى المصرى ينبغى فهمها وتفسيرها، فى المقام الأول، انطلاقاً من جذور نظرية الأدب القومى كرد فعل واحتجاج على طبيعة الأدب العربى التقليدى فى مصر. وكما نرى، فإن الأدب العربى، فى نظر المثقفين أصحاب التوجه المصرى، هو أدب رومانسى. فهم يرون أن الأدب العربى يتسم بتلك الصفات الرومانسية، مثل الذاتية والأنوية ومخاصمة ما هو اجتماعى. وعداؤه الحاد للواقعية، الذى يصل حد الهروبية ؛ وتفضيله التعبير عن الغرائز والحسيات لا عن العقل وعن ما هو عقلانى؛ وخياله، المغرق فى التوهمات السريالية ؛ وكل العناصر الجاهليه والدينية الإسلامية التى تطوقه ؛ واكتفاؤه بالتعبير عن شذرات من الحقيقة، فى الوقت الذى يتغاضى فيه عن الأقسام الأكبر للواقع ؛ وميله العام للتركيز على العالم البدائى وغير المتمدين للبدو الرحَّل.. كلها سمات للأدب العربى يرفضها الكتاب دعاة المصرية. وهم يتبنون الدعوة إلى الواقعية والطبيعية، ويتخذون من تصوير المظاهر الخارجية للواقع أدوات تعبير لهم فى مواجهة التراث الأدبى الرومانسى، الذى ساد مصر طويلاً. وهكذا يتحالف المزاج المعادى للعرب مع معادلة الجنس – الوسط – الزمن التى يعتنقها المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، ليجعلا من الواقعية المبدأ الأساسى للأدب القومى المصرى.

برنامج إنجاز الأدب القومي المصري

كما كان الحال بالنسبة للمكونات الأخرى للصورة القومية المصرية الجديدة، والتى صاغها وتبناها المثقفون الوطنيون المصريون، كذلك كان لنظرية الأدب القومى المصرى جانبها العملى. وكإبداع يسعى إلى الإنسجام مع الأوضاع المصرية، فقد كان على الأدب القومى المصرى أن يتحقق فى الممارسة، عبر ترجمة النظرية إلى واقع أدبى مصرى. ومن هذا المنطلق العملى، حاول المثقفون من دعاة المصرية صياغة برنامج تفصيلى لتوجيه النشاط اليومى

للجيل الجديد من الكتاب والفنانين المصريين نحو أشكال مصرية صرفة للأدب والفن. وعقيدة الأدب القومى المصرى الجديد، على المستوى البرنامجى، هى « تمصير الأدب » . وأصبح الاختبار المطروح على النشاط الأدبى والفنى هو مدى إسهامه فى تقديم أدب وفن مصرى أصيل ومتميز : أدب وفن بأيد مصرية ولأجل المصريين، يستمد موضوعه من أرض النيل وحدها، ويخدم النهضة القومية للأمة المصرية.

وكانت أول مسألة تواجه أنصار الأدب القومى المصرى هى العلاقة بين هذا الأدب بغيره من التراث الأدبى. وكما سبق أن أكدنا، فإن دعاة المصرية يرفضون بشدة الأدب العربى التقليدى كأساس للأدب القومى المصرى. أما موقفهم من الأدب الغربى فهو أكثر تعقيداً. فما لاشك فيه أن المطالبة بخلق أدب قومى مصرى كان، فى جانب منه، رد فعل واحتجاج على ما يطلقون عليه الغزو الكاسح للمؤثرات الأدبية الغربية للحياة الثقافية المصرية، والذى بلغ ذروته فى العشرينيات. وهم يحتجون على ما يعتبرونه استسلاماً غير مشروط للأدب الأوروبى والإحساس المصرى بالدونية أمام كل ما هو غربى. والمحاكاة المسرفة لأوروبا هى، عندهم، خطر ماحق على مصر وتطورها القومى، وأن فى استمرارها قضاء على الإبداع المصرى الأصيل.

لم يكن انتقاد الإسراف فى ترجمة الأدب الغربى فى مصر أمراً جديداً على أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ففى منتصف العشرينيات، نرى المتحدثون باسم المذهب الحديث، القصير العمر، يعبرون عن شكواهم من محاكاة الغرب. وهاهى صحيفتهم «الفجر» تحوى استنكاراً شديداً لمن يطلقون عليهم « المقلدين من دعاة التجدد الذين يفكرون بعقول الغربيين »، وتحذيرات من تدفق المواد الغربية على مصر، والذى يمكن أن يقوض الجهود الرامية إلى ظهور إبداع أدبى مصرى أصيل. (٤٨) وبالنسبة للمذهب الحديث، فإن المثقفين المتغربين الذين يسجدون أمام الثقافة الغربية ليسوا أقل تضليلاً من « المقلدين المحافظين » الذين يفكرون بطريقة عربية تقليدية. (٤٩) فكل من الأدب العربى والغربى غريبين على مصر، والأدب المصري والقوميون المصريون فى حاجة إلى التحرر من تأثير كليهما. إنهم فى حاجة، بدلا من ذلك، إلى تبنى « شخصية مصرية خاصة » فى الأدب، والتخلص من «العقلية العربية »، وكذلك من « العقلية الغربية ».(٥٠) وبالنسبة لأحمد خيرى سعيد، أبرز المتحدثين باسم المدرسة الحديثة، فإن على الأدباء المصريين، التحديثيين بحق، أن « يتحدوا ضد القديم وكذلك ضد الجديد الفاسد » . (٥١)

كذلك، يستنكر أنصار الأدب القومي المصري الغزو الاوروبي الكاسح لمصر. وهكذا ينتقد « محمد زكى عبد القادر » عبادة الأدب الغربى، التى انتشرت بين النخبة المصرية فى

أواخر العشرينيات، وكذلك « المحاكاة » المصرية « للغرب والأخذ عن آدابه » ، والتى تتخذ شكلا عملياً فى « نزعة الترجمة القوية التى تتملك كثيراً من كتابنا وأدبائنا » . (٥٢) «فنحن اليوم مغرقون فى بحر من الترجمة ». (٥٣) إذ يبدو أن المصريين يستمتعون بمذاق الأدب الغربى، بالرغم من أنه غريب عنهم تماماً ؛ كذلك فإن الكتاب المصريين المعاصرين يدخلون في نقاش حول موضوعات لا يعلمون عنها شيئاً. والنتيجة النهائية لهذا هى سجن الإبداع الأدبى المصرى داخل قنوات ليس لها اتصال اجتماعى أو تاريخى أو وراثى بمصر.(٥٤) ويدعو «إبراهيم المصرى » إلى تمييز الأدب المصرى عن الأنماط الغربية، مبيناً أن المصريين لو استمروا فى استغراقهم فى تقليد آداب الغرب، فسوف تكون النتيجة « إفناء شخصيتنا [الأدبية] فى حضارة لم نفهمها بعد حق الفهم ». (٥٥)

فى الوقت نفسه، يعتقد أصحاب الأدب القومى المصرى بأن الأدب ينبغى أن يكون حديثاً وتقدمياً. فمن حيث أن وظيفة هذا الأدب هي تحرير الحياة الإبداعية المصرية من الركود المفروض عليه بسبب الأشكال الأدبية العربية التقليدية، فإن عليه أن يكون عاملاً ديناميكياً فى الإسراع بالتحديث والتطوير. وانطلاقاً من هذا الدور، فإن عليه أن ينفتح على الاتجاهات والمؤثرات الأدبية الحديثة، الآتية من الغرب التقدمى. عليه أن يستلهم جزءاً من إبداعه على الأقل من الأشكال الأدبية الأوروبية الحديثة، التى نجحت فى تطعيم المحلى بالعالمى (وعادة ما يُستشهد بالحديث عن الأدب الروسى، والألمانى، والفرنسى والإنجليزى، والأمريكى). وهكذا كان على الأدب القومى المصرى الحديث أن يضع خطاً رفيعاً بين الأصالة والمحاكاة ؛ فبينما يستعير أدوات وطرق الإبداع الحديث من أوروبا، فإن عليه أن يستخدم هذه الوسائل فى التعبير عن موضوعات وتيمات مصرية خالصة. (٥٦)

ويعتبر « إبراهيم المصرى » و « عبد الله عنان » من المدافعين عن هذا الاتجاه نحو الأدب القومى. ويرى المصرى أنه بالرغم من توجهها الحالى نحو « الثقافة الدولية المشتركة »، فإن هذا لم يمنع الآداب الأوروبية المعاصرة «من أن تحتفظ بشخصياتها » . (٥٧) ويتخذ «عنان» نفس الموقف إلى حد كبير، فبينما يؤكد على ضرورة «اعتماد» المصريين على «الغرب فى امتلاك وسائل التقدم والنمو الذى يتطلعون إليه » ، (٥٨) يضيف على الفور أن «الغرب لا يستطيع أن يقدم لنا.. الوعى القومى، والتاريخ القومى، والأدب القومى ».(٥٩) وشأن الأمم الأوروبية الحديثة، فإن على مصر أن تمتلك شخصيتها القومية ووعيها التاريخى، وكذلك أدبها القومى. وفى الوقت الذى يستعير فيه هذا الأدب المفاهيم الأدبية من الغرب، ينبغى أن يقوم فى مادته على أسس مصرية نابعة من التراث المصرى المتميز. ويختتم «عنان» حديثه بالقول بأن الأدب « الحديث » والديناميكى، ينبغى أن يتمتع كذلك بـ « روح قومية» خاصة به، « لأنه ليس هناك أدب عظيم وحى « لا يقوم على هذه الروح » . (٦٠)

والنتيجة العملية لهذا الموقف تجاه الغرب هو أنه لكى نشجع الإبداع الأدبى والفنى المصرى الأصيل، فإن على مصر أن تفرض قيوداً على حجم المواد الأدبية الغربية المترجمة والحد من تزايدها فى مصر. ويؤكد واضعوا برنامج الأدب القومى المصرى على أنهم لا يعتزمون وقف الترجمة نهائياً وعزل مصر ثقافياً عن الغرب، بل أنهم يطالبون بإعطاء الأولوية فى الحياة الثقافية للإبداع الأدبى المصرى على الآداب الأجنبية. ويعبر «محمود عزت موسى» بوضوح عن هذا التوجه عندما يؤكد على أن الأدب القومى الجديد، الذى يسعى إلى خلقه مع زملائه، ينبغى أن يحرر القوى الإبداعية الكامنه فى المصريين أنفسهم من سيطرة الأدب الأجنبى. فلكى نخلق « أدباً قومياً صحيحاً صميماً » فإن على المصريين أن ينطلقوا فى اتجاهين فى وقت واحد : « تخفيف تيار الأدب الأجنبى فى ناحية وتوجيهه إلى ناحية محدودة أخرى وإنعاش التيار الفكرى القومى فى النواحى الأخرى » . (٦١) وبعد هذا التحديد لما ينبغى أن تكون عليه العلاقة الصحيحة للأدب القومى المصرى بالأدب الغربى الحديث، كان على واضعى برنامج الأدب القومى المصرى أن ينتقلوا إلى تعيين الوسائل العملية لخلق ذلك الأدب. وقد تحددت ثلاثة من جوانب الحياة المصرية يمكن أن تكون مصدراً لاستلهام أدب مصرى أصيل. أولها، التراث الفرعونى لمصر وما تواجد منه فى العهود التالية ؛ وثانيها، بيئة مصر الطبيعية ومناظرها الخالدة أبداً ؛ أما الثالث والأخير، وأكثرها أهمية، فهو شعب مصر، وخاصة الفلاحين.

التراث الفرعوني

كان تراث مصر الفرعونية مصدرا هاما لاستلهام أدب قومى مصرى أصيل لكن من الواضح أن فكرة خلق أدب قومى مصرى على أساس من السوابق الفرعونية، قد حظى باهتمام قليل نسبياً من جانب أولئك المثقفين المصريين، الذين وضعوا بالفعل الجوانب التنفيذية للأدب القومى. ويبدو أن لنزعتهم الواقعية والطبيعية دور هام فى هذا الإهمال النسبى للتراث الفرعونى. فالفرعونية عند كثيرين منهم رومانسية بدرجة لا تصلح معها لأن تكون مصدراً للأدب المصرى الجديد الذى يتطلعون إليه، وعنصر لن يقدم سوى جوانب غير عقلانية لإبداع يريدونه ذات شخصية واقعية. من هنا، فقد تشككوا كثيراً فى إمكانية ارتكاز الأدب القومى المصرى على التراث الفرعونى، وفضلوا إرسائه على مصادر أكثر تحديداً، كالطبيعة المصرية والشعب المصرى. كما أنهم يرون أن أدباً قومياً مصرياً ينبغى أن يكون استلهامه حديثاً بالأساس، إذ « يجب أن توجه الدعوة إلى خلق أدب مصرى حديث توحيه حياتنا وظروفنا الخاصة » . (٦٢)

على أن هناك بعض المثقفين من دعاة المصرية، حاولوا توضيح إمكانية جعل التراث الأدبى الفرعونى جزءاً من أساس الأدب القومى المصرى الجديد. وتقوم مقولتهم الأساسية على أنه لا سبيل إلى تمصير الأدب والفن المصريين إلا بفرعنتهما. فالفرعونية وحدها هى القادرة على منح الثقافة المصرية شخصية قومية حقة. وها هو « إبراهيم إبراهيم جمعة » يؤكد على أن مصر الحديثة بحاجة إلى « الأدب الفرعونى » ، الذى يسعى نحو إحياء الموضوعات الفرعونية. (٦٣) وهو يرى أن الأدب القومى يجب أن يعكس استمرار الوجود القومى عبر آلاف السنين، وأن يكرس نفسه لوصف « أزمنة مصر القديمة الباهرة مروراً ابالعصور الوسطى وحتى الحديثة » . (٦٤) وعلى نفس المنوال، يبين « شهدى عطية الشافعى » أن دور الأدب القومى الحديث فى مصر هو تقديم صورة للعصر الفرعونى القديم، الذى يعد مهد الأمة المصرية. فالأدب المصرى مطالب بإعادة بناء - تفصيلياً - الحياة الروحية للفراعنة القدماء، بكل معتقداتها، وفنونها، وعلومها، وأجناسها الأدبية، وأفكارها ومشاعرها. (٦٥) لكن «جمعة » و « الشافعى » كانا يعبران، إلى حد كبير، عن رأى الأقلية ؛ فمعظم المثقفين دعاة المصرية، ممن اهتموا بالجوانب البرامجية للأدب القومى المصرى يقللون من شأن التراث الفرعونى، ويركزون، بدلا من ذلك، على مصادر أكثر معاصرة للاستلهام الأدبى.

تفرد بيئة مصر

كثيراً ما يرد فى كتابات المثقفين أصحاب النزعة المصرية أن المحيط الطبيعى لمصر لم يحظ بما يستحق من اهتمام من جانب النشاط الأدبى المصرى. وهم على قناعة بأن على الأدب القومى المصرى الجديد أن يغير من هذا الوضع جذرياً، وأن يجعل من الخلفية الطبيعية لمصر أحد اهتماماته الرئيسية. فإذا ما كان « الأدب هو صورة الحياة » ، وإذا كانت الحياة لا يمكن فصلها عن البيئة التى شكلتها، فإن من المحتم أن تكون الطبيعة فى مركز اهتمام الإبداع الأدبى.

وفى مقال حول « مصر الساحرة وعقوق أبنائها من جمالها » يدعو « محمد حسين هيكل » زملاءه من الكتاب المصريين إلى جعل « جمال أرض النيل الباهر » موضوعاً أساسياً لإبداعهم الفنى. (٦٦) فالنيل، الذى كان قدماء المصريين يطلقون عليه « البحر الأعظم » ، هو قلب الحياة المصرية بلا منازع، ولهذا ينبغى أن يكون المصدر الأول لإلهام الإبداع الأدبى المصرى. (٦٧) وبعد النيل، هناك أرض النيل، ذلك الشريط الأخضر الخصب الذى خلقه النهر على ضفتيه، ثم الصحراوات الشاسعة التى تحيط بالنيل وحقوله. وهذان أيضاً ينبغى أن يكونا مصدر إبداع دائم للأدب القومى. ويحث « هيكل » الكتاب المصريين الشبان على أن

يتذكروا دائماً أننا « أولا، وقبل أي شيء، نحن المصريون تحيط بنا طبيعة ساحرة » ، وأن هذه المناظر الطبيعية يجب أن تكون ملهمة لإنتاجهم. (٦٨)

وينتقد « محمد زكى عبد القادر » كذلك اختلاف الكتّاب المصريين حول مفاتن وجاذبية مشاهد الطبيعة المصرية. فهو يقول : « إن مصر جميلة حقاً، ومن عجب ألا نعرف كيف نصور هذا الجمال » .(٦٩) والأدب القومى الأصيل يقوم، عند « عبد القادر » ، على علاقة وثيقة بالطبيعة، ويستمد موضوعاته ورموزه من المنظر الطبيعى. إن « لنا فى مصر ريف ساحر بديع، يلقى فيه الخيال أخصب ملهم.. لنا أرض ولنا سماء ولنا طبيعة تتتابع ظواهرها فترسم على صفحة بلادنا أبهى صور الجمال.. لنا حياة زاخرة وفينا عواطف وفى أدمغتنا عقول، لنا كل مقومات الأدب » . (٧٠)

ويقدم « نيقولا يوسف » عرضاً أكثر تفصيلا للقول بأن الخلفية الطبيعية المصرية تستحق أن تكون واحداً من المقومات الرئيسية لأدب قومى مصرى جديد. (٧١) وهو يذهب إلى ما وراء جهود زملائه فى البدء بتحديد كيفية تصوير الكاتب للطبيعة بدقة وصدق. الإجابة عنده صارمة ؛ فالواقعية والطبيعية هى مفاهيم فنية عليها أن تلهم الكتاب والفنانين المصريين رؤيتهم للطبيعة. والتقديم الفنى الحقيقى للطبيعة هو وصفها، وحسب. وكان «يوسف» ، متأثراً فى رؤيته الواقعية المتشددة للفن، جزئياً، بأعمال « جون رسكين ». فهو يتبنى قول «رسكين » بأن تحويل الطبيعة إلى فن لا ينبغى أن يغير من الطبيعة، لأن الطبيعة، فى جوهرها، هى الجمال. وعليه، فلا ضروره لإضافة أو استبعاد أى شىء من الطبيعة ؛ والحقيقة الجمالية تكمن فى إعادة بناء ذلك الجمال. وتقديم جمال الطبيعة بصورة مثالية أو رمزيه أو مبالغة إنما يعد انحرافاً عن كل من الحقيقة والفن. (٧٢)

وبعد أن يحل « يوسف » مسألة الوسيلة، يقدم لزملائه من الأدباء القوميين المصريين قائمة بالمناظر التى يمكن أن يستلهموها فى أعمالهم. ويخصص مقالاً لاستعراض مشهد مصر الطبيعى : صحراء مديدة تحيطها مسطحات مائية شاسعة ومؤثرة ؛ مناخ صاف لطيف، مريح صيفاً دافىء شتاء ؛ شمس تتميز بجمال شروقها وغروبها.(٧٣) وفى مقال آخر، يستعرض مصر طوليا، فيرصد « مناظر فنية طبيعية » من شاطىء البحر المتوسط شمالاً إلى الحدود السودانية جنوبياً. (٧٤) ويختتم « يوسف » أفكاره حول الطبيعة كمصدر للفن بتذكير زملائه من الكتّاب المصريين بأن « على كل كاتب مصرى أن يعلم أنه بتصويره الحقيقى والواقعى لمناظر بلاده في بساطتها، ورقتها ونقائها، إنما يعلى من شأن بلاده أولا، ومن شأن فنها، ثانياً... إن مناظر مصر الطبيعية كثيرة وجميلة، وهى تنتظر الأديب القومى الذى بمقدوره تخليد جمالها ». (٧٥)

الشعب المصري والفلاحون المصريون

إذا كان المشهد الطبيعى لمصر يعد واحداً من المصادر الرئيسية لإلهام الأدب القومى المصرى، فإن المشهد الإنسانى للبلاد - أى أهل وادى النيل - يجب أن يكون هو الآخر مصدراً رئيسياً. فإذا كان الأدب والفن يعدان بحق ملكاً للأمة، فإن عليهما أن يعكسا حياة وأفكار جموع المصريين التى تجاهلها الأدب العربى التقليدى. وعلى الأدب القومى الحقيقى أن يكون « أدباً شعبياً »، يركز على تلك الطبقات الخافية التى أهملها الأدب والفن حتى الآن. وفى هذا الصدد، فإن إحدى عقائد أنصار الأدب القومى المصرى، خلال فترة ما بعد ١٩١٩، تتشابه كثيراً مع ما كان يتبناه كثير من المثقفين الروس خلال القرن السابق، ونعنى بهذا دعوة «النارودنيك» للكتاب والفنانين الروس بـ « التوجه إلى الشعب » لاستلهام أعمالهم.

ويتردد صدى دعوة النارودنيك بـ « التوجه إلى الشعب » كثيراً فى كتابات المثقفين المصريين المعنيين بتقديم ملامح أدب قومى مصرى جديد. فها هو « يوسف حنا » يؤكد على أن من الطبيعى أن يقود البحث عن أدب مصرى حقيقى إلى تقصي الحياة والتقاليد الريفية وأفكار الفلاحين. (٧٦) وبالنسبة لحنا، فإن « روح الأمة » ليست مفهوماً اسطورياً أو مجرداً ؛ بل هى حقيقة ملموسة، وجوهر، يتجسد كاملاً فى « الحياة الريفية ». (٧٧) وليس هناك من سبيل آخر أمام الكاتب أو الفنان القومى لتصوير روح الأمة إلا من خلال فهم الحياة الريفية ووضع أهم شخصيات المجتمع المصرى (أي الفلاح) فى القلب من فنه. (٧٨)

ويتخذ توفيق ميخائيل تويج نفس الموقف إلى حد كبير، فهو يرى أن مصر فى حاجة إلى الأديب القومى الذى يتوجه إلى الشعب ؛ يستوحى أعماله من الفولكلور والتراث الشفاهى للفلاحين، ليستخرج « أدباً مصرياً حقاً يصور الحياة المصرية ويتصل بنفوس المصريين». (٧٩) وفى الاتجاه نفسه يدعو « إبراهيم إبراهيم جمعه » إلى خلق نوع جديد من « الأدب الشعبى »، يعبر عن الأوضاع القائمة لحياة الجماهير المصرية. (٨٠) وفى ١٩٠٣، يصيغ «محمد زكى عبد القادر» المطلب فى شكل الدعوة إلى « أدب ريفى » جديد، يزيد من معرفة الأمة بأحوال الفلاح المعيشية، ويسهم من ثم فى تحسين تلك الأحوال. (٨١)

ويؤكد « سلامة موسى » على أن الفلاحين هم الجماعة الاجتماعية التى حافظت على الروح الحقيقية لمصر عبر آلاف السنين. فعقليتهم تحتفظ بـ « الجوهر الفرعونى » لمصر، روح الأمة الحقيقية. والحال كذلك، فإنهم يجب أن يكونوا مصدراً رئيسياً للإلهام الأدبى. كذلك يرى « موسى » أن الاهتمام بحياة الفلاحين المصريين سوف يزيد الإبداع الأدبى جمالاً ؛ فالالتحام الحميم بما هو أكثر أصالة فى مصر يمكن أن يكون الشرارة لأدب قومى أصيل. وتتمثل مصرية « موسى » وشعبويته بصورة واضحة فى إعلانه الجلى بأنه « إذا ما وجد

الأديب الذى لايهتم بالفلاح المصرى، فهذا ليس له سوى معنى واحد، أنه يتجاهله. وإذا مالم يوله عنايته، فهو يكره مصر كذلك، لأننا جميعاً فلاحون ». (٨٢)

ويعرض « أحمد محمود سليمان » لجانب آخر من جوانب المدخل الشعبوى للأدب القومى المصرى. وهى الفكرة القائلة بأن فولكلور الفلاحين المصريين - أغانيهم الشعبية وحكاياتهم وحس الدعابة الذى تكون تلقائياً عبر آلاف السنين - يستحق أن يكون مصدراً هاماً من مصادر إلهام الأدب القومى. (٨٣) فطبقات مصر الدنيا تشكل « أغلبية الأمة » و «أهم أعمدتها » ؛ وعليه فإن من العبث أن يتجاهل الأدب والنهضة الثقافية التى تشهدها مصر هذا الثراء وتلك « الكنوز » الموسيقية والشعرية والروائية التى تزخر بها البيئة الشعبية. (٨٤) والدراسة المكثفة لفولكلور الفلاحين هى وحدها القادرة على إدماج هذه المادة المصرية الأصيلة فى أدب مصر المكتوب. ويرى « سليمان » أنه فى حالة تحقق هذا فإن المصريين لن يضعوا أيديهم فحسب على « الطريقة الأمثل » لتحويل فنونهم الشعبية إلى ركيزة لأدبهم القومى، وإنما سيتوصلون كذلك إلى « الوسائل الصحيحة » للارتقاء بحال الفلاحين أنفسهم. (٨٥)

ويتعرض « نيقولا يوسف » ، باستفاضة، للعديد من هذه المفاهيم. وهو يطالب الأديب القومى كذلك أن يصبح على دراية وثيقة بطبيعة الحياة الريفية المصرية، كى يجعل منها موضوعاً أساسياً للأدب القومى المصرى. وهو، شأن « سليمان » ، يدعو الأديب القومى المصرى إلى دراسة فولكلور مصر الغنى، « الذى يعتبر اليوم أدباً قومياً حقيقياً فى مصر».(٨٦) ويؤكد « يوسف » بشدة على حاجة الأدب إلى الإمساك بالجوانب العقلية للفلاحين المصريين. ويتطابق تفسيره الخاص للسمات العقلية للفلاحين مع ذلك الخليط من الإعجاب والتعاطف المدينى، الذى يؤكد على » طبيعة [الفلاح] الهادئة، وميله إلى الخنوع والقدرية، وتواكله، ورضائه بالحياة البسيطة، وصبره على المكاره وإيمانه بعدل الخالق... وميله إلى المرح والدعابة والمزاح، وتقبله للصعاب والمهام الكبار بصدر رحب، وحبه للتسامح، وتقديره للآخرين، وانتقاده لنفسه، وسخريته ». (٨٧)

ويعتبر « إبراهيم المصرى » من أكثر المتحمسين للمنهج الشعبوى. فهو يماثل تماماً بين أدب مصر القومى الجديد وبين المأثور الشعبى للبلاد. وهو يبدأ من مقدمة مؤداها أن المصرى العادى ظل غائباً عن الأدب حتى البعث الراهن لأدب قومى مصرى. لكن الأمة، وهى تسعى إلى إعادة خلق شخصيتها الثقافية وهويتها الحضارية، لا يمكنها أن تتجاهل « قلب وروح » مجتمعها. (٨٨) وهو يرى أن فشل الأدب التقليدى فى أن يكون أدباً قومياً حقيقياً إنما يعود إلى أن الأديب المصرى يسعى إلى ثقافة أعلى، ولا يعرف شيئاً عن الفلاح أو العامل، بالرغم

من أن هاتين الفئتين تشكلان أغلبية السكان فى مصر. (٨٩)

كان « المصرى » على قناعة بأنه لكى يقوم أدب قومى مصرى فإن الإنسان العادى ينبغى أن يكون بطل هذا الأدب. ينبغى أن يحتل المصريون البسطاء مقدمة المسرح. من هنا، فهو يدعو الأدباء إلى « دراسة حياة الكتلة العاملة المصرية من فلاحين وعمال ورسم أخلاقها بعاداتها وكفاحها اليومى المجيد وحاجاتها ومطالبها » . (٩٠) وهو يناشد أقرانه، « انظروا فى المدينة إلى العامل ابن البلد وكيف يحب ويتألم ويجاهد. واذهبوا إلى الريف فاحنوا جباهحكم أمام الفلاح » ! (٩١) ويبدو الحل العملى لقيام أدب قومى مصرى، عند « المصرى » ، بسيطاً للغاية : توجهوا إلى الشعب.

كذلك يعزو « المصرى » للإصرار الشعبوى للتركيز على الناس العاديين قدرة ثورية على التغيير. فعبر معرفة تلك الطبقات الدنيا والكتابة عنها، يشغل المثقفون أنفسهم موقعاً ثورياً فى المجتمع. وعبر التوجه إلى الجماهير، سوف يصبح إنتاج المثقفين من دعاة المصرية «تلقائياً عمل من أعمال الفن، ومن أعمال الثورة والتغيير».(٩٢) ويختتم «المصرى» دعوته إلى أدب قومى مصرى بالتأكيد على أن « أدبنا القومى المصرى لن يتحقق إلا إذا اقتربنا من شعبنا، إلا إذا نفخنا فى ثقافتنا من روح شعبنا، إلا إذا حاولنا فهمه عبر فهم روحه وأحببناه كما يحب الأديب الروسى شعبه، وإلا إذا صرنا نقدر أنه، شأن كل الشعوب، يمتلك شخصية صلبة وعظيمة ومتماسكة تستحق التخليد عبر أعمال بطولية».(٩٣)

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الاتجاه الشعبوى فى مصر، فى مرحلة، بعد ١٩١٩، لم يقتصر على عالم الأدب وحده. فلم يكن ذلك سوى مظهرواحد من مظاهر النظرة القومية القطرية الأوسع للمثقفين أصحاب التوجه المصرى. وقد كان من الطبيعى أن يتوجه المثقفون من دعاة المصرية، الساعون إلى صياغة صورة قومية جديدة، باهتمامهم إلى أكثر جوانب مصر الحديثة محلية وأكثرها أصالة، وأكثرها « مصرية » .. أى إلى ريف البلاد وفلاحيها. وقد اعتُبر نمط حياة الفلاحين نمطاً مصرياً متميزاً وأصيلا، واعتبر الفلاح المثال الخالص لمعنى أن تكون مصرياً. ففى حياة الفلاح البدائية ونمط معيشته الثابت تكمن الفضائل الأصيلة للحضارة المصرية التى يمكن إعادة الكشف عنها بعد قرون من الهيمنة الأجنبية. إن الفلاح بمثابة حفرية تكشف عن الطبيعة الحقيقية والأصيلة لمصر. ويعبر « سلامة موسى » عن هذه الفكرة فى أفضل صورة عندما يعلن إن « مصر القديمة، أو مصر الفراعنة، لا تزال حية بين فلاحينا ». (٩٤) وهكذا، فإن « الجوهر الفرعونى » مصر كما يرى « موسى »، ينبغى التنقيب عنه ويمكن أن نجده فى عقلية الفلاحين : فمعتقداتهم، وطقوسهم، وعاداتهم،

وأساطيرهم، وأنماط تفكيرهم، وسلوكهم تجسد مصر المثال. (٩٥) إن هؤلاء النارودنيك المصريين يعبدون أسطورة الفلاحين. وعلى الرغم من وجود بعض الصور التقليدية السلبية للفلاح فى كتاباتهم، إلا أنهم يرفضون بشدة التقليل من شأن الفلاح والسخرية منه ؛ تلك الأشياء الموجودة بصفة خاصة فى الأدب العربى، وبدرجة أقل فى المعالجات الغربية. ويرى المثقفون دعاة المصرية أن دورهم هو إعادة الاعتبار لصورة الفلاح، وتحويله إلى مثال لكل المصريين. فتلك « الفضائل الأصيلة » لمصر لا توجد إلا عند الفلاح ؛ وكل ما هو جميل ونبيل فى مصر يتجسد فى فلاحيها. ولأن سكناهم المتصلة على ضفاف النيل عُمقت من جذورهم فى أرض مصر، فالفلاحون هم المصريون الحقيقيون. وتعود بساطة معيشة الفلاح المصرى وحبه للأرض إلى إفلاته من المؤثرات الخارجية والتفسخ القومى الذى ترك أثره على غيره من المصريين عبر آلاف السنين. وهو، بفضل براءته ونقائه ومعيشته التلقائية القائمة على الحدس، وجهله بالتصنع والادعاء، يعد أفضل عناصر مصر.(٩٦)

ويتوافق مع النظرة البيئية القوية للمثقفين دعاة المصرية تأكيدهم على أن أفضل طريقة لفهم الفلاح المصرى لا تتأتى إلا من خلال فهم البيئة التى صاغت حياته وسماته الشخصية. فالفلاحون تشربوا تأثيرات البيئة الطبيعية المصرية على مر الأجيال. والبيئة الجغرافية الفريدة والثابتة، على سبيل المثال، أضفت على الفلاح استقرار نفسياً وثباتا ؛ فهو، بجذوره الراسخة فى أرض مصر، استطاع أن يواجه صعوبات الحياة بثقة. وعلى نفس المنوال، فإن نمط الحياة الزراعية ومجتمع القرية التى عاشها أدت إلى دورة حياة محكمة وهى تفسر بالمقابل هدوء طبع الفلاح ورباطة جأشه. (٩٧)

وقد تولى المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية شرح وتفسير تلك الجوانب التى حبَّذوها فى الفلاح المصرى، والتى كان يراها الآخرون مثالبا. فإذا كانت قوة البيئة قد فرضت طريقة معيشة ريفية لا تتغير وطبيعة محافظة، فإن هؤلاء المثقفين يؤكدون على مزايا المحافظة الريفية. فهم يرون فيها نمطاً بناءاً من الوجهة القومية، وفيها يكمن سر محافظة الفلاح على « الجوهر الفرعونى » لمصر. فمصر مدينة باستمراريتها القومية المدهشة لمحافظية الفلاحين ؛ فإذا لم يتعصب الفلاح فى التمسك بطرائق أجداده ويتبع سبيل أسلافه لفقدنا كثيراً من أصالتنا المصرية. على مستوى آخر، كانت هناك إشادة بروح الدعابة عند الفلاح، باعتبارها آلية دفاع ضرورية فى مواجهة تقلبات الحياة وسبيل لتفريج كربها ؛ فالفلاح حافظ على بقائه عبر الدعابة. (١٠٠)

وكان هناك تأكيد على اثنين من السمات المستقرة للفلاح المصرى : الترابط الأسري، والواقعية والعملية. فقد أضفى على ولاء الفلاح لأسرته ظلالاً قومية ؛ واعتبرت استمرارية

الأسرة المصرية رمزاً لاستمرارية الأمة المصرية. (١٠١) فنجاح الأمة المصرية مرتبط بالواقعية والعملية المفترضة فى الفلاح. ويعبر « عباس محمود العقاد » عن هذا المفهوم بدقة عندما يقول بأن « [الفلاح] المصرى هو عامل فى حياته وعملى كذلك فى نظرته للحياة ».(١٠٢) وعند « العقاد » . فإن « العقل المصرى، فى الأساس، عقل عملى وواقعى » . (١٠٣) والفلاح المصرى، بانحصاره فيما حوله وقدرته على العمل فى إطار الحدود التى تفرضها البيئة وحدها ، كان فى مأمن من إشعاع الثقافات الأجنبية. لقد كانت الرسالة واضحة : الانعتاق من الدخيل والزائف يعتمد على الفلاح.

هكذا أصبح الفلاح المصرى هو مستودع كل ما هو فاضل ونبيل فى الأمة المصرية. وباستطاعة الأمة أن تضع ثقتها فى الفلاح، وتسترشد بحدسه الذى لا يخيب. ويرى « النارودنيك » المصريون أن من الضرورى والحتمى بالنسبة للأدب القومى المصرى الجديد أن يستمد إبداعه من الفلاح المصرى. وإذا أريد للعقل المبدع أن يدرك حقائق العظمة المصرية، وأن يفهم جوهر الأمة ويكتشف سر خلودها ، فله أن يتوجه إلى الشعب، يختلط به ومن خلاله سوف يفهم مصر. (١٠٤)

أجناس الأدب القومي المصري

أعطى المثقفون الوطنيون المصريون اهتماماً كبيراً لمناقشة الأجناس الأدبية والفنية المحددة المطلوبة لتشكيل نسيج ثقافة مصرية مستقلة. وقد تركز تحليلهم على أربعة أجناس بصفة خاصة. ثلاثة منها - النثر القصصي، والمسرح، والفنون الجميلة - كان لها أن تستحدث، بسبب غيابها عن التراث العربى التقليدى فى مصر. وهذه الأجناس، بوصفها هذا ، تستوجب استلهام الأشكال والأنماط الغربية، وإن كانت غالباً ما وضعت فى سياق وطنى مصرى محدد . أما الجنس الرابع، أى الشعر، فهو موجود بالطبع فى التراث العربى، ولكن فى أشكال متخلفة، عفا عليها الزمن من وجهة نظر دعاة المصرية. وهم، من ثم، ينادون بإبداع شعر مصري جديد ينفتح على المؤثرات الأسلوبية الغربية، ويتلاءم، فى الوقت نفسه، مع الحياة المصرية الحديثة.

فن القص المصري

كانت مسألة كيفية استحداث نثر قصصي، مصرى وحديث، واحدة من أكثر القضايا الملحة التى شغلت المثقفون المعنيون بصياغة أدب قومى مصرى جديد. وانطلاقاً من أن القصة

هي « عماد الأدب الغربي » ، فقد كانوا على قناعة بأن على الأدب المصري الحديث أن يضع هذا الجنس أيضاً في القلب من إبداعه. (١٠٥) وكما جاء في إحدى افتتاحيات مجلة «الفجر» الأدبية فإن « الفن القصصي هو الملمح الأساسي للأدب ». (١٠٦) وقد جعلوا من قدرة المجتمع على خلق « الأدب القصصي » أو « الفن القصصي » مؤشراً هاماً من مؤشرات الإنجاز الثقافي. كما أكدوا على أهمية الأنواع الرئيسية من القصة في مصر : القصة، والقصة الطويلة أو الرواية، والقصة القصيرة أو الأقصوصة، والصورة الوصفية.

وقد وضع للفن القصصي المصري أربع مواصفات. أولاً، أن تكون القصة قومية أو محلية في محتواها. وهذا يعني أن يكون كل اهتمام كتاب النثر القصصي المصري الرئيسي هو التصوير التفصيلي للملامح المميزة للحياة المصرية والسمات القريدة لمصر والمصريين.(١٠٧) ثانياً، وفي إطار هذا التوجه المصري الأصيل، فإن القصة مدعوة للتركيز على الجوانب الاجتماعية للحياة المصرية. إذ أن عليها أن تصور كل من الحياة الاجتماعية في ريف مصر وحضرها، واضعة نصب عينيها حياة المجتمع، لاحياة أفراده. (١٠٨) ثالثاً، يستدعي إنجاز هذين الهدفين للقصة المصرية الجديدة منهجاً واقعياً، يركز على الوصف الدقيق والحقيقي للواقع الخارجي. والحقيقة أنهم كانوا على قناعة بأن القصة هي أفضل شكل للتعبير عن الواقعية. (١٠٩) وأخيراً، فإن على القصة المصرية الجديدة أن تتلقى جانبا كبيراً من إلهامها من القصة الأوروبية الحديثة. وفي هذا الصدد، كان هناك تركيز على أدب القرن التاسع عشر في روسيا وفرنسا و (بدرجة أقل) انجلترا.. تشيكوف و ديستويفسكي وتورجينف وتولستوي وجوركي في روسيا ؛ وبلزاك وفلوبير وهوجو وزولا وبروست ورولان وأناتول فرانس وجيد ودي موباسان في فرنسا ؛ ومن إنجلترا ديكنز وسكوت وشو. فقد اعتبرت أعمال هؤلاء الكتاب نماذج ملائمة، على الكتاب المصريين أن يحتذوها في محاولتهم لتقديم إنتاج قصصي حديث في مصر . (١١٠)

ولم تكن الآراء الفردية فيما يتعلق بالفن القصصي على هذه الصورة المتسقة بالطبع. فمحمد حسين هيكل ينعي ما يطلق عليه «فتور القصص» في التراث الأدبي العربي. (١١١) وكان متحمساً لأن تصبح القصة هي الجنس الأساسي في الأدب القومي الجديد، الذي باستطاعته أن يؤثر في الإصلاح الاجتماعي لمصر الحديثة . وعنده، فإن البيئة المصرية، بتنوع مشاهدها الطبيعية والإنسانية، هي بحد ذاتها « تفيض بالإلهام القصصي » . (١١٢) ويعتقد « هيكل » بحق بأن « الفن القصصي » ينبغي أن يكن في القلب من الأدب القومي المصري؛ فالقصة يمكن أن تعرض للحياة الاجتماعية المصرية وطموحات ومثل هذا المجتمع بصورة أكثر تعبيراً وتحديداً عن الشعر أو الفنون البصرية أو الموسيقى . (١١٣) إلا أنه ، وعلى عكس كثيرين من أشياعه ، لم يكن من مؤيدي الإنحصار في إطار النهج الواقعي في القصة . فهو

يرى أن ازدهار المذاهب المختلفة، من رومانسية إلى واقعية إلى رمزية، يحمل إمكانية أكبر لتطور ناجح لقصة مصرية تلقى قبولاً واسعاً فى مصر.

وجاءت رؤية « إبراهيم المصرى » لمكانة القصة فى الأدب القومى المصرى مؤثرة وثورية. والمصرى أيضاً ممن لا يميلون إلى اقتصار القصة المصرية الحديثة على المنهج الواقعى. فهو، على مستوى من المستويات، يشعر بأن الواقعية صياغة يضيق بها الأدب للغاية. وهو يرى، على مستوى آخر، أن الواقعية نفسها يمكن أن تكون منهجاً سطحياً وآلياً، لا يستطيع أن يبلغ ما هو أعمق وأكثر تعقيداً فى الإنسان والمجتمع ويقدم تصويراً له. وهو يدعو القصاصين المصريين، بدلا من ذلك، إلى انفتاح أعمالهم على مثيرات أدبية أوسع، وعلى القصة فى القرن العشرين بصفة خاصة، تلك التى تظهر تفهما للرمزية والسيكولوجيا الحديثة. وعنده، فإن كتاب من أمثال بروست وجيد ومان وهكسلى هم أفضل نماذج أمام كتاب القصة المصريين. (١١٤) ويختلف المصرى عن زملائه كذلك بالدعوة إلى اهتمام الفن القصصى بعالم الفرد وثورته على الروابط التقليدية للمجتمع. ويتضح تأثر « المصرى » بفرويد فى تحديده للقصاص الحقيقى باعتباره شخص يركز اهتمامه على الجوانب الداخليه للروح الإنسانية، «ذلك الجزء من النفس البعيد الغائر السرى » . (١١٥) ينبغى أن يكون مجال القصة المصرية هو الساحة الداخليه التى فيها يصارع الفرد كل من عواطفه الخاصة والقيود التقليدية التى يفرضها عليه المجتمع. وقد كان هذا هو الموضوع الرئيسى لأعظم الروائيين الأوروبيين من أمثال ديستويفسكى وبلزاك وبروست، وهذا ما يجب أن يكون فى القلب من القصة المصرية كذلك.(١١٦)

المسرح المصري

فى نظرية الأدب القومى المصرى، يشكل فن المسرح جزءاً متمماً للنثر. ويمكننا أن نلحظ ذلك فى الكلمات المستعملة للإشارة إلى المسرحية والدراما والمسرح. فالكلمات العامة المستخدمة للإشارة إلى جنس الدراما هى « الأدب المسرحى » أو « التأليف المسرحى » . وهناك تفريق بين كتابة الدراما والعرض الفعلى للمسرحيات. هكذا يكتب « توفيق الحكيم»، أبرز كتاب المسرح من أصحاب العقيدة المصرية فى الثلاثينيات، أن « القصة التمثيلية شكل من أشكال الأدب »، ويفرق بين تأليف المسرحية وتقديمها على خشبة المسرح. وهو يرى أن التأليف المسرحي بحد ذاته يمكن أن يجسد الحقيقة ويحقق العظمة « بغير حاجة إلى مسرح وممثلين ». (١١٥)

وتتلاءم رؤية المثقفين من دعاة المصرية للأسس الصحيحة التى ينبغى أن يقوم عليها

فن المسرح مع فهمهم للمسرحية كأحد أجناس النثر. وكما هو الحال فى القصة، يرون أن المسـرح المصرى يجب أن يتخذ منحى ومحتـوى قومـى. فيكتب « محمد أمين حسـونة » عن « ضرورة إيجاد مسرح محلى تغذيه روايات مصرية، حتى يكون مدرسة الشعب حقاً يتلقى عنها أجدى دروس الحياة وأنفعها ». (١١٨) وبصورة مشابهة، يعلن برنامج « جمعية الأدب القومى » لسنة ١٩٣٠ أن هدفه هو « توجيه المسرح المصرى إلى الناحية القومية وجعله مسرحاً مصرياً روحاً وقوة وإنتاجاً » . (١١٩) وهكذا، وكما هو الحال بالنسبة للقصة، فإن المسرح قادر على توصيل كل من الحياة اليومية المصرية والمثل التى يتطلع إليها المجتمع إلى الجمهور. ويعتقد المثقفون المصريون بأن المسرح يمكن أن يصبح عنصراً هاما فى النقد ومن ثم القضاء على القيم التقليدية البالية وصياغة وعى قومى جديد لمصر. (١٢٠) وتتجلى المكانة الهامـة للدرامـا والمسـرح فى الأدب القومـى المصـرى بوضـوح فى كتابـات «محمد حسـين هيكل». (١٢١) وهو ينتقد السطحية والسعى إلى النجاح الجماهيرى الذى يميز المسرح المصرى الحديث، كما يبدو له. وهو يشكو من أن كثيراً من المسرحيات المصرية ترى الدراما كشكل فنى سهل لا يتطلب جهداً ؛ جل همه دغدغة وإثارة مشاعر «الجماهير الساذجة».(١٢٢) ويرى هيكل فى إضفاء الشعبية على المسرح المصرى حط من شأن الدراما والهبوط بها إلى مجرد التسلية التافهة، دون إحداث تأثير اجتماعى أو ثقافى. وهو يقارن بين كثير من الإنتاج المسرحى السائد وبين مسرح العرائس الذى يهدف إلى الترفيه عن الأطفال. وبدلا من هذا النمط التافه من المسرح الذى يسود مصر، يدعو « هيكل » إلى تقديم دراما ومسرح جاد لا مجرد تسلية ؛ مسرح ذو رسالة قومية واضحة وبناءة ؛ مسرح قادر على تسنم المكان الصحيح لهذا الجنس فى إرساء وعى قومى مصرى جديد. وما يريده للمسرح المصرى هو أن يصبح «الفن الجدير باسم الفن » . (١٢٣) ويطالب « هيكل » كتاب المسرح المصريين بأن يكونوا أكثر جدية فى تناولهم للدراما. وأن ينظرو إلى هذا الفن « نظرة جد، وأن يعتبروه جديراً بمجهود مثابر منتج » . (١٢٤) وهو يعتقد بأن مثل هذه الدراما الملتزمة اجتماعياً هى وحدها التى تتحمل المسئولية الملقاة على عاتق هذا الجنس فى نهضة مصر القومية، أى تحسين حياة الأمة والإسهام فى تقدمها. (١٢٥)

الفنون الجميلة المصرية

وفى سعيهم لخلق «الفن القومى» المصرى أو «الفنون الجميلة المصرية »، يؤكد المثقفون دعاة المصرية على الحاجة إلى مبادىء وطرائق فنية جديدة، تستلهم كل من مصر والغرب الحديث. ويؤكدون بشدة فيما يخص الفنون البصرية، على أن تستلهم هذه الفنون موضوعاتها

ومحتواها من التقاليد الفنية لمصر القديمة. وتأكيد « محمد درينى خشبة » على أن « مصر القديمة هى أمة الفنون » ، إنما يعكس إيمان المثقفين دعاة المصرية بالطبيعة الفنية الأصيلة لبلادهم.(١٢٦) إلا أنهم يؤكدون، فى الوقت نفسه، على أن فن مصر الحديثة ينبغى أن يقوم على مفاهيم تشكيلية وأساليب معاصرة. هكذا يرفض « سلامة موسى » بشدة احتمال وجود أية صلة بين الفنون الجميلة المصرية المستقبلة وبين ما يطلق عليه « الذوق [الفنى] » الشرقى المتخلف » . بل أنه لا يكتفى بذلك، فهو يرى أن على الفن المصرى أن يحاكى الفن الغربى، فـ « سبيلنا إلى التحرر [فى مجال الفنون الجميلة] هو التوجه كلية نحو الغرب والتخلص من كل الفنون الشرقية ». (١٢٧)

وتعتبر مدرسة التحديث، التى ارتبطت بمجلة « الفجر » فى منتصف العشرينيات، أكثر تجمعات الكتاب أهمية فى تناولها المستمر لمسألة طبيعة ومكانة الفنون الجميلة فى مصر الحديثة. وكانت أهم المسائل النظرية التى شغلت اهتمام تلك الجماعة هى محاولة ربط الحداثة فى الأشكال الفنية بالعقيدة المصرية باعتبارها محتوى أساسى للفنون البصرية المصرية. ومن منظور مدرسة التحديث، فإن إنجاز مصر لاستقلالها الثقافى فى مجال الفنون لا يمكن أن يتحقق عبر خلق تراث فنى جديد يستلهم المفاهيم الغربية الحديثة، وإنما من خلال استخدام هذه المفاهيم فى تصوير موضوعات وتيمات مصرية بحتة. وهذه التوليفة تستدعى وجود فن جديد تماما. وكلمتا « خلق » و « ابتكار » ، إنما تعنيان فى جوهرهما الحداثة والأصالة المصرية. (١٢٨) إن ما يحتاجة الفن المصرى هو « عقلية فنية مصرية جديدة » وإبراز «العبقرية المصرية الخلاقة » . (١٢٩) ومن حيث الأسلوب، كان المفهوم الفنى لمدرسة التحديث واقعياً بصفة عامة. فغايتها هى تقديم تصوير ونحت يهتديان بالمدرسة الطبيعية، وتقدمان الحياة المصرية « بطريقة عقلانية » تبتعد عن الزخرفة. ولم يكن للمدارس الأكثر ذاتية، مثل الإنطباعية أو التعبيرية، سوى تأثير ضعيف. (١٣٠)

كذلك تهتم مدرسة التحديث كثيراً بالموسيقى. (١٣١) ومدخلها لهذه الموسيقى حداثى جذرى. فأتباع المدرسة يرفضون اتخاذ النظام النغمى للموسيقى العربية التقليدية أساساً لموسيقى مصر الحديثة، ويهدفون إلى القضاء النهائى على ما يطلقون عليه « الموسيقى المتخلفة، العتيقة » فى مصر. (١٣٢) ويطالبون بأن تحل محلها « موسيقى قومية أصيلة » ، من أجل إحياء الأمة المصرية. (١٣٣) ويعنى هذا فى التطبيق تبنى نظام نغمى غربى حديث وكذلك تأليف المصرين لأعمال كلاسيكية غربية الطابع. إلا أنهم يدعون الموسيقيين المصريين، فى الوقت نفسه، إلى استلهام أعمالهم الموسيقية من موضوعات مصرية محلية. وإذا ما تحقق ذلك، فإن الموسيقى المصرية سوف تكون موسيقى قومية ذات مذاق مصرى متميز، وكذلك جزء لا يتجزأ من الموسيقى العالمية الحديثة. والمثال الصحيح لهذه « الموسيقى القومية

الأصيلة» هو ذلك النوع من الموسيقى الذى شهدته أوروبا الشرقية خلال القرن التاسع عشر. ومن الأمثلة التى ينبغى أن يضعها الموسيقيون المصريون نصب أعينهم الموسيقى القومية الروسية عند تشايكوفسكى، والموسيقى القومية المجرية لبلابارتوك، والموسيقى القومية البولندية لشوبان، وموسيقى « دفورچاك » القومية التشيكية. (١٣٤)

وكان « عباس محمود العقاد » أكثر المثقفين الوطنيين المصريين البارزين اهتماماً بالفنون البصرية. وهو يخصص عدداً من مقالاته، التى ظهرت خلال العشرينيات، لمكانة الفنون البصرية فى الحياة الثقافية لمصر الحديثة. إلا أنه يفعل هذا فى إطار جهوده الأشمل للإمساك بالعلاقة بين الإحساس والتخيل، لفهم طبيعة الجمال ومن ثم وضع نظرية شاملة للأدب والنقد الأدبى. وهكذا جاءت مناقشته للفن كعنصر واحد فى إطار مشروع ثقافى أكثر طموحاً. (١٣٥)

ينطلق « العقاد » فى تحرى مكانة الفنون الجميلة المصرية فى الحياة المصرية من أهميتها كتعبير عن الأمة. فهذه الفنون، شأنها شأن الأدب، تعد عنصراً هاماً فى التمييز بين أمة وأخرى. وحيث أن كل من الأدب والفن يعبران عن السمات المحددة للمجتمع، فهما تجسيد لطبيعته وروحه. وهو يرى أن « الفن هو شاهد ودليل على مزاج الأمة، وسماتها الفريدة التى يعجز العلم والصناعة عن إيضاحها » . (١٣٦) وفوق ذلك، يرى « العقاد » أن المعيار الحقيقى لتقدم أمة من الأمم إنما يكمن فى قدرتها على تقديم فن متقدم ؛ فمن المستحيل أن تكون الأمة متقدمة وفنها متخلف ؛ قد يكون العلم معيارا لتقدم الأمة المادى، أما الفن فهو مقياس مقياس لتطورها المعنوى والوجدانى. وانطلاقاً مما سبق، يرى « العقاد » أنه لا مفر أمام مصر من تطوير فنونها الجميلة ؛ فهى الوحيدة القادرة على التعبير عن تقدمها ونهضتها. من هنا، فهو يرى أن « الصحوة الفنية » لمصر يجب أن تلقى التشجيع على المستوى الرسمى والتطوعى. (١٣٧)

وتختلف رؤية « العقاد » للفنون البصرية، من عدة جوانب، عن رؤية كثيرين من المثقفين من دعاة المصرية. فهو من ناحية يعارض الإلحاح على الاستعارة من الفن الفرعونى القديم. وهو يرى، بشكل عام، أن الفن على درجة من الديناميكية والحيوية بحيث لا يمكن حبسه فى إطار أنماط وليدة الماضى: وبصورة أكثر تحديداً فإن موضوعات الموت والخلود التى يتميز بها الفن الفرعونى تبدو، بالنسبة له، مصدر غير ملائم لإلهام فن مصر الحديثة. (١٣٨)

يضاف إلى هذا أنه لم يكن من أنصار الواقعية والطبيعية فى الفن. ورؤيته لتطور الفن تقوم على ثلاث مراحل متتابعة. أولها وأبسطها هى « المحاكاة الصرفة » ، أى الواقعية، حيث تكون مهمة الفنان مجرد تسجيل ما يراه بعينه. وفى المرحلة الثانية، يواصل الفنان نقله

للواقع إلى جانب التعبير عن مشاعره وأحاسيسه فى فنه. أما الثالثة وأرقاها، فى رأى «العقاد » ، فهى « مرحلة الإبتداع والرمزية الروحية » ، حيث يعبر الفنان عن عبقريته الخاصة، يستولدها شيئاً جديداً. (١٣٩)

من هذا التقسيم القائم على المراحل، ينطلق تقييم « العقاد » للفنون التشكيلية المصرية فى العشرينيات. وهو يخشى من أن يتوقف تطور التصوير والنحت، بصفة خاصة، عند المرحلة الأولى، الواقعية. (١٤٠) وعلى عكس كثير من زملائه، يدعو إلى المزيد من الإنطباعية والرمزية، فى الأدب المصرى، كنقيض للواقعية. فالواقعية، إذا ما أصبحت الهدف الأسمى للفن، تصبح - حسب رأيه - معوِّقة ؛ إذ أنها لا تطلق العنان لموهبة الفنان المتفردة وبصيرته وعبقريته وإبداعه. فهو يعتقد بأن الفن القومى لا ينبغى أن يقف عن مرحلة الواقعية وإنتاج صور طبيعية. وهو يدعو، بدلا من ذلك، إلى أن تكون تلك الواقعية مجرد خطوة انتقالية نحو تقديم صور رمزية، نابعة من عبقرية الفنان وخياله. (١٤١)

ومن حيث الأنماط الفنية المحددة، فإن العقاد على قناعة بأن الفنون التشكيلية المصرية فى حاجة إلى تبنى المفاهيم الإحساسية. (١٤٢) وبالنسبة له فإن الإنطباعية الفرنسية، بصفة خاصة، تبدو النموذج الأمثل لتطوير الفنون التشكيلية فى مصر، بالرغم من مباركته لمدارس الفن ما بعد الإنطباعية الأوروبية، مثل الإنطباعية الجديدة والتعبيرية، كمصادر يمكن للفنانين المصريين أن يحاكونها. فالإنفتاح على الإنطباعية وما تلاها من مدارس يضفي على الفن التشكيلى فى مصر سمة تقدمية تحديثية تجعله أكثر ملاءمة للمزاج الديناميكى والمتغرب الذى ساد مصر بعد ١٩١٩، أكثر مما تقدمه الواقعية الصرفة. وعلى مستوى أكثر ذاتية، فإن الإنطباعية بمقدورها أن تحرر الفنان من العبودية التى تفرضها الواقعية وتسمح له بالتعبير الكامل عن شخصيته وعبقريته. وعن طريق انتهاج المذهب الإنطباعى، فإن الفنان يصبح سيد بيئته، لا عبداً لها. وفى الوقت نفسه، لا ينبغى له أن يتجاهل تأثير بيئته ومجتمعه وزمانه. فهذه العوامل سوف تظل تجد تعبيراً عن نفسها فى فنه، لكنها ينبغى أن تنعكس من خلال منظور شخصية الفنان وعبقريته. (١٤٣)

الشعر المصري

فى الوقت الذى اعتبر فيه المثقفون الوطنيون أصحاب العقيدة المصرية أن القصة والمسرح والفنون التشكيلية قد دخلت فى عملية التحديث والتمصير قبل ثورة ١٩١٩، وأنها أنجزت تقدماً كبيراً منذ ذلك الحين، سرى الاعتقاد بينهم بأن معظم الشعر المكتوب فى مصر، بما فى ذلك أعمال الشعراء الوطنيين البارزين، لازال مشدوداً بإحكام إلى الأنماط والأغراض

المميزة للأدب العربى التقليدى. وقد سارت محاولتهم لتغيير ذلك فى خطين رئيسيين. أولهما، الدعوة إلى تمصير الشعر فى مصر ؛ أى إحلال موضوعات منبثقة عن البيئة الطبيعية والاجتماعية لمصر بدلا من تيمات وموضوعات الأدب العربى والإسلامى الدخيلة. فالشعر فى مصر الجديدة ينبغى أن يكون مصرياً. أما الثانى فهو إحساسهم - نتيجة افتتانهم بثقافة الغرب المتمدين - بحاجة الشعر فى مصر إلى تبنى وسائل التعبير الشعرى الجديدة والمثيرة التى ظهرت فى أوروبا فى القرون الأخيرة. فشعر مصر القرن العشرين فى حاجة كذلك لأن يكون شعراً حديثا. وهكذا كان التحديث المنسجم مع المصرية هما المبدأين العامين اللذين يحكمان المفهوم القومى للشعر المصرى.

إلا أنه بعيداً عن اتفاق المثقفين دعاة المصرية على هذين المبدأين العريضين، فقد اختلفوا حول كيفية جعل الشعر فى مصر حديثاً ومصرياً. وكان الرأى الذى عبر عنه المهتمون بالموضوع من المثقفين أصحاب العقيدة المصرية صريحاً ومباشراً ؛ فهم يدعون إلى تبنى الواقعية كمنهج جديد للشعر المصرى. وقد اعتبرت الواقعية أكثر الأشكال فعالية للتخلص من الزخرفة والإدعاء والمبالغة التى تسم كل من الشعر العربى الكلاسيكى والنيوكلاسيكى ابن القرن التاسع عشر، والذى لا يزال يقدم الإطار المفاهيمى لمعظم الشعر المصرى المعاصر. فالواقعية سوف تجعل الشعر المصرى أكثر مرونة وأقل احتفالا بالمحسنات البديعية، وأكثر تجسيداً فى محتواه. ومن خلال كل هذا يمكن للشعر أن يصبح أكثر حقيقية ؛ أى أكثر صدقاً وأدق تعبيراً عن المجريات المصرية الحديثة. كما يتحدث المثقفون دعاة المصرية عن الحاجة إلى إبداع الشعر القصصى أو الشعر النثرى، (١٤٤) وهو الجنس الفرعى الذى قدر له أن يسود الشعر المصرى بعد بضعة عقود من الزمان. لقد تعددت أشكال التعبير عن هذا الفهم للشعر. ويمثل « إبراهيم المصرى » مثالاً للواقعية الشعرية (التى تتناقض بشدة مع نهجه اللا واقعى تجاه الأجناس الأخرى فى الأدب القومى) بدعوته الشعراء المصريين لاستلهام الريف المصرى، وتصوير « الطبيعة المصرية الساحرة » ، والالتفات إلى متطلبات وتطلعات جماهير الريف والحضر. (١٤٥) ويطالب « نيقولا يوسف » الشعراء المصريين بالتركيز على جمال بلادهم فى أشعارهم، متغاضين عن كل ما هو دخيل على مصر. (١٤٦) وعند حديثه أمام «جمعية الأدب القومى » فى عام ١٩٣٠، يعلن « محمد زكى عبد القادر » عن نية الجمعية لتأليف « أناشيد قومية » « تصور على قدر الإمكان أمانى المصريين وآمالهم » . (١٤٧) وبعد أن يدعو « على محمد البحراوى » زملاءه من الشعراء إلى الكتابة عن آمال المصرى وأحاسيسه، يقدم وصفاً حيوياً لما ينبغى أن يكون عليه الشعر المصرى الحديث، فيقول : « والشعر المصرى على هذا الأساس هو ذلك الشعر الذى يصوِّر الحياة المصرية فى بيئتها الأصيلة وهو المترجم عن شعورها المعبر عن خوالجها الراسم لمثلها العليا، وهو فى الوقت نفسه من الشعر العالمى

الإنسانى لأنه يصور آلام ناحية من نواحى الإنسانية، ويرسم لها المثل الأعلى » . (١٤٨)

لكن الواقعية لم تكن سوى مدخل واحد إلى الشعر المصرى الأصيل والحديث.. فهناك نظرة بديلة تجمع بين عناصر واقعية مع الرومانسية كأساس. وفى هذا المنهج نرى الثورة على الكلاسيكية العربية والكلاسيكية الجديدة المصرية - العربية، تعبر عن نفسها بتعبيرات شبيهة للغاية بما استخدمته الرومانسية المعادية للكلاسيكية التى شهدتها أوروبا فى أوائل القرن التاسع عشر. وكان موضوع تلك الثورة شخصياً أكثر منه قومياً، أى تحرير قوى الإبداع للشاعر الفرد من الأشكال الجامدة للشعر العربى السابق، وتمكينه من التعبير عن روحه الخاصة والأبعاد الروحية للإنسانية بشكل عام. لقد كان النهج الرومانسى، شأن الواقعى، ردة فعل على جمود واصطناعية الشعر العربى التقليدى ؛ فبينما يؤكد الأخير على وصف الوسط المصرى كسبيل للإبداع الشعرى، يركز الأول على تحرير عبقرية الشاعر، كسبيل إلى شعر جديد أفضل . ويعتبر « محمد حسين هيكل » واحداً من اثنين أساسيين تبنيا هذه الدعوة. فهو، باعتباره متحررا تماماً من شعر مصر الكلاسيكى الجديد، يدعو إلى « التحرير التام » للخيال الشعرى. ودعوته للشعراء المصريين مصاغة بمفردات رومانسية إلى حد كبير. الشعراء المصريون، ومعهم شعرهم، لن يتحرروا من أصفاد التقاليد الشعرية القائمة إلا إذا عبروا عن أحاسيسهم ومشاعرهم الداخلية. ف« ثورة الشعر » ينبغى أن تواكب « ثورة النثر» التى تشهدها بالفعل، لتصبح جزءاً من « ثورة الأدب » ، تلك الثورة الأشمل التى تتطلبها نهضة الأمة المصرية. (١٤٩) فلا يكفى مصر أن ترسخ حق « حرية الفكر » ، الذى يرى أنه قد تحقق فى العشرينيات، والذى يشكل أساساً للتقدم الحالى لفن وأدب النثر. فمصر فى حاجة كذلك إلى تأكيد الحق فى « حرية الحس » أو «حرية العاطفة » أو « حرية الشعور » ، الذى هو أساس الإبداع الشعرى. (١٥٠) والسبيل الوحيد لتحقيق الثورة فى الشعر، التى يتمناها للشعراء الموهوبين، هو معاونتهم « على تقرير حرية العاطفة بمقدار ما أعناه على تقرير حرية الفكر ». (١٥١) ويتطلب النهج الجديد للشعر المصرى الذى يتصوره « هيكل » السير فى اتجاهين. أولهما ، الجمع بين الانتباه الواقعى لبيئة مصر وفضائل شعبها ، مع العناية الرومانسية بالعالم الداخلى للشاعر. والثانى، هو التوليف الخلاق بين روح مصر المحلية وبين الإنسانية والعالمية الكائنة فى أفضل الإنتاج الشعرى الحديث. (١٥٢)

ويقدم « عباس محمود العقاد » برنامجاً أكثر تفصيلا للتركيب السليم للشعر القومى المصرى. (١٥٣) ولأنه من المعجبين بالشعر الرومانسى الإنجليزى فى القرن التاسع عشر، على وجه الخصوص، فقد كان منظوره الخاص رومانسياً تماماً. وهو يرفض ما يراه فى منهج الواقعيين من تبسيطية وآلية. والذى يجعل الدور الأساسى للشاعر هو تقديم وصف دقيق وواقعى للعالم الخارجى. ومن هذا المنظور، يرى « العقاد » أن الشاعر ليس بعالم أو مؤرخ.

فالشعر، بطبيعته، لا يمكن أن يبنى الحقيقة « كما هى فى الواقع » . بل يعتمد على الإشتباك الشخصى للشاعر مع الواقع. (١٥٤) فليس هناك فصل واضح بين « الفاعل » - أى الشاعر - و « موضوعه » - موضوع شعـره . فتجربة الشاعر وخياله وعبقريته الداخلية تشكل «الموضوع » على صورتها. (١٥٥) والشاعر هو فنان يتناول الواقع بأحاسيسه وخياله، لا عن طريق « العلم والتحقيق » . فالواقع، بالنسبة للشاعر، غير موجود بذاته على الإطلاق؛ الموجود هو صورة الواقع حسبما أبدعها خياله. (١٥٦)

ومن هذا المنظور، يؤكد « العقاد » كذلك على أن الشاعر ليس مجرد نتاج لبيئته أو عصره. فهو يرى أن « تمثيل البيئة ليس من شرائط الشاعرية... لأن الشاعر المتفوق قد يخالف بيئته » . (١٥٧) فعبقرية الشاعر تنتزعه من قيود الزمان والمكان، وتتيح له إبداع شعر يتجاوز مكان محدد أو جيل بعينه. وعلى نفس المنوال، يرفض « العقاد » المنهج النفعى للشعر، الذى يرى فيه أداة لتحقيق أهداف غير واقعية. فالشاعر إذا ما كتب شعراً وفق دوافع نفعية فى عقله، فإنه يكون قد خان دوره، إذ يجب أن يحتفظ باستقلاله كشاعر ويهتم، فى الأساس، بشعره. فالشعر غاية فى حد ذاته، وليس وسيلة. (١٥٨)

وعليه، فإن « العقاد » ، فى نظرته لمكانة مصر فى شعر المصريين، يختلف اختلافاً كبيراً عن معظم المثقفين الوطنيين المصريين فى تلك الفترة. فهو يفارق، بحدة، التفسير السائد، الذى يرى أن على الأدب القومى المصرى، بما فيه الشعر، أين يتبنى تيمات قومية. وهو يصرّ، بدلا من هذا، على أن قيمة الشعر وأهميته للأمة إنما تعود إلى سماته المتأصلة أكثر مما تعود إلى موضوعه . يقول « العقاد » : « هات لنا الشاعر الذى ينظم قصيدة واحدة يحبب بها الزهرة إلى المصريين وأنا الزعيم لك بأكبر المنافع الوطنية وأصدق النهضات... فإن أمة تحب الزهرة تحب الحدائق وتحب التنظيم والتنسيق وتحب النظافة والجمال وتحب العمارة والإصلاح ولا تطيق أن تعيش فى الفاقة والجهل والصغار، وهات لنا الشاعر الذى يعلمنا الغزل الجميل وأنا الزعيم لك بأمة من الرجال الكرماء والنساء الكرائم والأبناء النجباء ».(١٥٩)

وبينما يلتقى « العقاد » مع منظور معظم نقاد الأدب الوطنيين المصريين، إلا أنه يؤمن بالحاجة إلى المزيد من التأثير الشعبى على الشعر المكتوب فى مصر. فهو يرى أن الشعر المصرى فى حاجة إلى أساس متين من فولكلور الفلاحين المصريين. فأغانى الفلاحين الشعبية حافظت عبر آلاف السنين على القسمات المتميزة والفريدة للشعب المصرى، من هنا، فإن «خصائص الروح المصرية فى الصميم » وكذلك « المزاج المصرى » يمكن أن نجدها فى التراث الشفاهى للشعب. (١٦٠) والمشكلة، فى رأى « العقاد » ، هى أن الشعر «الرسمى» المكتوب لم يستوعب أبداً نفائس التراث الشعبى لمصر. (١٦١) فالنخبة الحاكمة فى مصر قدمت « أدبا

رسمياً جدياً » وضعه، فى الغالب، مؤلفون غير مصريين، وكان الغرض منه خدمة أهداف غير مصرية. (١٦٢) وبدلا من هذا التراث الشعرى النخبوى والدخيل، يدعو « العقاد » الشعراء المصريين إلى تحرير ملكاتهم الشعرية الأصيلة من هذا الغشاء الدخيل، وإطلاق العنان للعبقرية الكامنة فى التراث الشعبى المصرى الفولكلورى وتحريره من القيود التى فرضت عليه. فعلى الشعراء أن يمزجوا بين الفولكلور الشعبى المصرى وبين ما هو أصيل وجدير بالاهتمام من الشعر المكتوب، لخلق شعر جديد يتسم بالحداثة والمصرية. (١٦٣)

مسألة اللغة في الأدب القومي المصري

كانت مسألة مدى ملائمة اللغة العربية كأداة للأدب القومى المصرى واحدة من أصعب القضايا التى واجهت المثقفين القوميين المصريين. ومنذ ما قبل الحرب العالمية الأولى، كانت مسألة إصلاح وتحديث اللغة العربية موضع جدل فى مصر. وقد شملت مقترحات التغيير فى اللغة تبسيط قواعد النحو فى العربية التقليدية، والمطالبة بـ « تمصير » العربية فى مصر من خلال المزج بين العامية المستخدمة فى مصر ولغة الأدب الرسمية. (١٦٤) وكان الإصلاحى الليبرالى « قاسم أمين » من أهم المناصرين لتغيير مصطلحات وبنية العربية ؛ وكان « أحمد لطفى السيد » ، الأب الروحى للاتجاه القومى القطرى، أكبر منظرى التمصير فى فترة ما قبل الحرب. (١٦٥)

ويمكننا تقسيم مؤيدي الإصلاح اللغوى، فى أعقاب ١٩١٩، إلى فريقين. أغلبية تركز، بالأساس، على التقاط وتنقية الأفكار الأولى حول تحديث المصطلحات والنحو. ومجموعة أصغر، وأكثر جذرية، تتبنى هذه الأفكار بالإضافة إلى مفاهيم حول زيادة استخدام اللغة العامية فى الأدب المكتوب باللغة العربية، أو إحلالها جزئياً. (١٦٦)

وينطلق أنصار المنهج الإصلاحى فى أفكارهم حول التغيير اللغوى من فهم ثورى للغة. فهم يرفضون واحدة من الفرضيات الأساسية لكتاب العربية الأوائل من العرب والمسلمين، تلك المتعلقة بالطبيعة الثابتة للغة القرآن. ويتناول « توفيق ميخائيل تويج » هذه القضية بصورة جيدة عندما يقول : « مالم ندع لغة الأدب تتطور مع الحياة وتتجاوب معها فلن يجد الأدب مجالاً للتقدم » . (١٦٧) وهذه المجموعة فى انطلاقها من الفهم العلمانى والعقلانى، ترى فى اللغة أداة مهمتها الوفاء بحاجة الإنسان الأساسية للتواصل والتفاهم. وبهذا المعنى، لا تختلف اللغة العربية عن غيرها من اللغات ؛ فهى ظاهرة تاريخية وليست ذات قداسة كهنوتية. وكما عبر « حافظ محمود » ، فإن العربية تخضع لـ « قانون التغير » الذى يحكم الكون ؛ فمن الضرورى والصحى أن تتطور عبر الزمان. وحيث أن اللغة تعد واحدة من أهم وسائل التفاعل

الإنسانى، فلا يمكن للبشر أن يسمحوا لها بأن تصبح مطلقة أو عاجزة عن التواصل. (١٦٨)

ويقوم التوجه الأساسى للمجموعة الإصلاحية على التحديث الداخلى للغة العربية بحيث تصبح أداة كفؤة وديناميكية، تعبر عن الأفكار والمفاهيم الحديثة. وهم يؤكدون، بصفة خاصة، على الحاجة إلى تبسيط كل من أسلوب العربية وبنيتها. فيكتب « نيقولا يوسف » ، على سبيل المثال، عن الحاجة إلى « التخلص من الأسلوب العتيق » للعربية، منتقداً زخرفها وإطنابها. وهو يستشهد بتشخيص « قاسم أمين » الشهير للغة العربية فيرى أنه « فى اللغات الأخرى يقرأ البشر لكى يفهموا، أما فى العربية فإن على المرء أن يفهم كى يقرأ ».(١٦٩) وهو يدعو الأدباء المصريين إلى تبنى « أسلوب واقعى » يوصل معانيهم ببساطة وبصورة مباشرة. (١٧٠) ومن حيث بنية اللغة، يردد الإصلاحيون أصداء مفهوم التعريب، من خلال صياغة تعبيرات جديدة وذلك لجعل العربية أداة ملائمة للتعامل مع العالم المعاصر. (١٧١)

وتعد أفكار «محمد حسين هيكل» حول تغيير اللغة العربية مثالا لهذا المنهج الإصلاحى فى تناوله لمسألة اللغة. وينطلق «هيكل» من المقولة المعتادة حول اللغة كظاهرة ديناميكية تخضع لقانون التطور والتغير؛ فـ «اللغة العربية كيان حى. هكذا هى، وسوف تظل كذلك دائماً».(١٧٢) ولكونها ظاهرة ديناميكية فإن على العربية أن «تتشرب حضارة الإنسانية وتصبح قادرة على حمل كل الإنتاج العلمى والفنى والأدبى للعقل الإنسانى».(١٧٣)

إن أولى الضرورات عند « هيكل » هى تبسيط العربية، ومن المسائل المقررة، فى مناقشاته للغة بشكل عام، أن تلك الكلمات ليست سوى « ثوب خارجى » يرتديه الواقع.(١٧٤) والحال كذلك، فهى تحتل دائماً أهمية ثانوية بالنسبة للمعانى التى تنقلها. والأدب ليس مساوياً لكلماته، وإنما للرموز والمفاهيم والرؤى التى تمثلها تلك الكلمات. من هنا فإن الأسلوب يجب أن يأتى بعد المعنى ؛ فإذا احتاج الأمر تغيير كلمات وبنية اللغة من أجل النقل الدقيق للأفكار، فقد وجب هذا التغيير. (١٧٥) وتطبيقاً لهذا المفهوم على عصره، يرى «هيكل» أن الأدب الحديث لا يمكن أن يعتمد على الثراء أو التعقيد اللغوى. وأنسب لغة للحاضر هى ما يطلق عليها اللغة الشفافة، التى تكشف عن معانيها للقارىء بأكبر قدر من البساطة والمباشرة. (١٧٦) وهو يعتقد بأن الأدب القومى الحديث لا ينبغى أن « يقوم على الألفاظ ولا العبارات التى يستعملها الكتاب بمقدار ما يقوم على الصور والمعانى » . (١٧٧) لذلك فهو يدعو إلى تقديم «أدب الفكر » لا « أدب اللفظ » .(١٧٨)

وبعبارات محددة فإن « هيكل » يؤمن بأن أنسب وسيلة لتبسيط العربية هى التغاضى

عن الإعراب. (١٧٩) أما ثانى الإصلاحات التى يتبناها فهى ضرورة التوصل إلى قاموس أكثر حداثة وعلمية من خلال التعريب. وهنا يختلف تعريفه للتعريب قليلا عن كثيرين من رفاقه من الإصلاحيين. فهو يدعو إلى القبول بالمصطلحات العلمية والتقنية الغربية، التى كانت قد دخلت بالفعل فى الاستخدام العربى المعاصر، بدلا من الإصرار الشديد على تقديم بدائل تنطلق من جذور عربية صرفة. (١٨٠) ويرى « هيكل » أن الكتاب الذين سيتمكنون من تكييف لغتهم مع «روح العصر » سوف يكون بإمكانهم وحدهم تقديم أدب قومى حديث لمصر. (١٨١) وبصورة أكثر عمومية يؤكد « هيكل » كذلك على أن إصلاح العربية مسألة مهمة للتقدم المصرى. وعلى حد تعبيره، فإن « اللغة مظهر من مظاهر الحياة، وأنها لذلك يجب أن تحتمل أداء كل ما يريده الأحياء من صور ومعان على الوجه الذى يريدون أداءه به ».(١٨٢)

وإذا كانت أفكار « هيكل » حول تحديث العربية صريحة تماماً فإن أفكاره حول الرغبة فى تمصيرها لم تكن حاسمة. فهو يدعو، بعمومية، إلى « تمصير » الأدب فى مصر. (١٨٣) لكن ما يعنيه بهذا الأمر تحديداً غير واضح. فهو، على الأقل، يؤيد، منذ العشرينيات، استخدام الشخوص المسرحية والروائية للهجة العامية. كما يقر بحق الكاتب فى اختيار اللغة التى تناسب أغراضه، سواء كانت العربية الأدبية أو العامية المصرية، أو خليط من الإثنتين.(١٨٤) على أنه من غير الثابت أن يكون « هيكل » قد اقترح، بطريقة حاسمة، استبدال العربية بالعامية المصرية كوسيلة للتعبير الأدبى فى مصر. وفوق ذلك، يبدو أنه أصبح مقتنعاً، مع نهاية العشرينيات، بأن استخدام العامية المصرية العربية لا يمكن أن يحل مشكلات الأدب المعاصر فى مصر. ومقارنة بمسائل الأسلوب والروح فى النثر والشعر، التى سبق لنا مناقشتها، فإنه يرى مسألة اللغة كمشكلة ثانوية فى الأدب القومى المصرى. (١٨٥) وباختصار، فإن « هيكل » لم يكن داعية حقيقيا لتمصير اللغة العربية فى مصر؛ إنما هو يؤكد، فى سعيه لحل مشكلات اللغة العربية، على تحديثها، لا تمصيرها.

لم يكن جميع المثقفين من دعاة المصرية، فى العشرينيات، على هذا القدر من التحفظ. فقد كان هناك منهجاً تبناه عدد من أنصار التغيير اللغوى فى مصر ينادى بـ «تمصير اللغة» تمصيراً تاماً، كشرط مسبق لقيام أدب قومى مصر متميز. ويعبر « توفيق عوان » عن هذا الموقف بوضوح عندما يتساءل : « كيف نكتب أدباً قومياً بلغة ليست لغتنا بأى حال من الأحوال ! » (١٨٦) وخلاصة هذا الموقف التمصيرى الأكثر جذرية هو استحالة تحقيق الأصالة والاستقلال القومى للأدب طالما ظلت العربية هى لغة الأدب فى مصر. فالإنجاز الأدبى مرهون بأصالة اللغة ؛ وعلى حد تعبير « سلامة موسى » : « إن نكبتنا الحقيقية هى أن اللغة العربية لا تخدم الأدب المصرى ولا تنهض به » . (١٨٧) فمن المحتم أن يؤدى استخدام العربية

إلى الحط من شأن الأدب فى مصر وتحويله إلى مجرد فرع من فروع الأدب العربى. ويصيغ «سلامة موسى» المسألة بعبارة أخرى، فيقول : « اللغة العفصحى.. تبعثر وطنيتنا المصرية وتجعلها شائعة فى القومية العربية. فالمتعمق فى اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطال بغداد بدلا من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر » . (١٨٨)

والحل النظرى ، عندهم ، لهذه المعضلة هو « خلق لغة مصرية مستقلة » قادرة على التعبير عن «آمال وأحزان الأمة بلسان مصرى».(١٨٩) (*) وهم يرون أن العامية المصرية لغة « مهذبة » و « تقدمية » . (١٩٠) والأهم من ذلك أنها اللغة الأصيلة للشعب المصرى . ولكل هذه الأسباب، فإن للعامية أن تأخذ مكان العربية، التى يعتبرونها «لغة بدوية».(١٩١) وربما كانت الصياغة التى قدمها « توفيق عوان » للفرق بين اللغة العربية والعامية المصرية هى أكثر تلك الصياغات حماساً ، فهو يقول: «مصر لها لغتها، وهى غير لغة العرب . هذه اللغة هى تلك التى يتكلمها الناس فى حديثهم ، كلهم يتحدثونها، سواء بوضوح أو بإضغام، سواء التاجر أو الفلاح ، الغنى أو الفقير» .(١٩٣) وهكذا ، فإن ما يعطى العامية المصرية الحق فى أن تصبح أساساً للأدب فى مصر هو طبيعيتها ؛ فـ « الأدب القومى يتطلب ، أولا وقبل كل شىء، الطبيعية . هل من الطبيعى ، بأى حال من الأحوال ، أن تخاطب الفلاح أو التاجر بلغة غريبة عنه ! إن اللغة التى يتحدث بها القوم هى واحدة من أهم السمات المميزة للقومية . وإذا ما كنا نريد حقاً أدباً قومياً ، فإن علينا أن نكتب بالعامية».(١٩٤)

لكن المناصرين لهذا الاتجاه الراديكالى لم يكونوا طوبأوبين تماماً . فمعظمهم يدرك أن التمصير التام للعربية ، الذى يتطلعون إليه ، هو بمثابة ثورة لا يمكن إنجازها على وجه السرعة . من هنا فإن مقترحاتهم كانت شبيهة بتلك التى سبق أن قدمها « أحمد لطفى السيد» قبل ذلك بجيل ، أى المزج ، كلما أمكن ، بين العامية المصرية ولغة الكتابة الرسمية فى مصر . وهذا يعنى ، تحديداً ، إدخال كلمات وجمل ، وحتى تراكيب نحوية ، من لغة الحديث إلى لغة الكتابة . ويتقدم الراديكاليون خطوات أكبر من الإصلاحيين فيما يتعلق بتبسيط العربية ؛ فسلامة موسى يدعو إلى القضاء مرة واحدة على قواعد الصرف المعتادة فى لغة الأدب (١٩٥) بالإضافة إلى إلحاحهم على الحاجة إلى أن يستعمل الكتاب المصريون العامية المصرية بكثرة فى الحوار . (١٩٦) ويبدو أن نيتهم نحو التطوير المستقبلى للعربية فى مصر تتجه ، بصفة عامة، نحو استلهام لغة الكتابة ، أكثر فأكثر ، من الاستخدامات العامية.(١٩٧)

(*) يقول سلامة موسى في الموضع الذي يحدده المؤلف «فقد شعرنا أن قوميتنا المصرية لا تكمل إلا إذا كانت روحنا مصرية تنطق بلسان بلدنا وتجعل الأدب يعبر عن مزاجنا». (المترجم).

ومن الصفات المميزة لمصرية هؤلاء المؤيدين للتغيير الجذرى للعربية المصرية دعوتهم البلاد العربية الأخرى لإحداث تطوير لغوى مماثل . فخلق لغات قومية متميزة تنطلق من السمات المحددة للبلاد العربية المختلفة ، يمثل ، بالنسبة لهم ، أمراً ضرورياً فى أرجاء العالم العربى . ومرة أخرى ، يقدم « توفيق عوان » ما قد يكون أقوى تعبير عن الموقف . يقول « عوان » : « لمصر لغتها المصرية ؛ وللبنان لغته اللبنانية ؛ وللحجاز لغة حجازية ؛ . إلخ وكل هذه اللغات هى ، بلاشك ، لغات عربية . لكل بلد من بلادنا لغته الخاصة ، فلماذا لا نكتبها كما نتحدثها ؟ فاللغة التى يتحدثها القوم فى أى بلد هى أيضاً اللغة التى يكتبونها ». (١٩٨)

ويقدم « محمد أمين حسونة » تنويعات مفصلة حول نفس الفكرة . (١٩٩) وبالنسبة له، فإن واحدة من أهم مشكلات الأدب القومى فى العالم العربى هى أن « اللغة العربية ليست لغة شعب فحسب ، بل هى لغة شعوب وأمم عدة تنطق وتكتب بها . » (٢٠٠) ويكمن حل مشكلة تلك الوحدة الاصطناعية المفروضة على الاختلاف القومى فى أن ينهج العرب مثال اللغات الرومانسية الأوروبية، أى الخروج من العربية (= اللاتينية) بلغات منفصلة . ففرنسا، وإيطاليا، وأسبانيا ، ورومانيا انطلقت من اللاتينية لتخلق لغتها القومية المتميزة التى تتلاءم مع البيئات المحلية والمأثور الثقافى لتلك البلاد ؛ لغات تمثل ، بالنسبة لحسونة ، توليفة ملائمة للبيئة والناس والزمان ، وتصبح ، من ثم ، قادرة على التعبير الصحيح عن السمات المميزة لتلك الشعوب ، وعن وعيها القومى . وهو يرى أن نفس الشىء يمكن ، بل يجب ، أن يحدث بالنسبة للشعوب العربية ، فهى هويات قومية مختلفة ذات عادات وتقاليد متميزة . وعلى مصر ، بالطبع، أن تقود هذه العملية . ويتوقع « حسونة » أنه بعد أن ينتشر السبق المصرى فى تبنى لغة الحديث كأساس للأدب المكتوب فى مصر ، سوف يعاد تشكيل العالم الناطق بالعربية على صورة العالم الناطق بالاتينية ؛ كأسرة من الأمم تجمع بينها صلة القرابة ، تمتلك لغاتها وآدابها الخاصة بالرغم من أصولها اللغوية المشتركة . (٢٠١)

وبرؤية « حسونة » لعالم عربى تعددى ، يتألف من أمم عربية مستقلة ذات لغات وثقافات قومية مختلفة ، تكتمل دائرة نقاشنا حول الصورة القومية القطرية لمصر . وباختصار، فإن المثقفين الوطنيين الإقليميين المصريين كانت لديهم الرغبة في عزل مصر ، على كافة المستويات- الجغرافيا والتاريخ والثقافة والأدب ، وحتى اللغة - عن جيرانها العرب والمسلمين . وعلى الرغم من وضوح الأمر فى بعض الجوانب (الجغرافيا والتاريخ بصفة خاصة) أكثر من غيرها (وخاصة فى الأدب واللغة) فإن ما يعنينا فى النهاية هو المدى الذى سار فيه هذا المسعى. فالصورة القومية التى سعى إليها المثقفون من دعاة المصرية ، والتى تهدف إلى إقامة أمتهم «الجديدة» ، تمتد إلى مجالات الوجود الطبيعى والاجتماعى . وهذا

العزل التام لمصر ، كان أمراً حيوياً ، من وجهة نظرهم ، لتدعيم وجودها القومى ، خلال فترة ما بعد ١٩١٩ .

الإنتاج الأدبي « القومي » المصري

خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، خرجت ، بالفعل ، أعمال أدبية وفنية تستلهم مفهوم « الأدب القومى » المصرى . وفى كل الأجناس الأدبية والفنية تقريباً يمكننا أن نرصد بدايات إنتاج أدبى وفنى يسير فى الاتجاه المطلوب من جانب أنصار الأدب القومى المصرى . والعرض التالى لا يسعى إلى استعراض كل الإنتاج الأدبى والفنى للمرحلة التى تلت وضع خطوط التوجيه « القومى » ، ولا إلى تقديم تحليل أدبى نقدى لهذا النشاط ، وإنما الهدف منه هو مجرد بيان اتجاه الأدب والفن القوميين اللذين ظهرا فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، وتقديم أبرز أمثلة هذا الإنتاج .

القصة

لا شك أن النثر القصصى يشكل أهم جوانب الإنتاج القومى الأدبى فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات . ورواية « زينب » (١٩١٣) لمحمد حسين هيكل ، التى تعد من بشائر الأدب القومى ذى التوجه المصرى فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ظهرت قبل الحرب مباشرة . (٢٠٢) وهى بوصفها - كما يشار دائماً - أول رواية حقيقية تكتب بالعربية ، تبشر بفن القص القومى المصرى الذى ظهر فيما بعد ، من ثلاث جوانب أساسية على الأقل . أولها ، أنها واقعية المنهج ؛ فمعظم النص يتعرض للوصف المفصل للمنظر الطبيعى المصرى وكذلك لشخصيات وأحداث تشكل حركتها موضوع الرواية. ثانياً ، تتمتع « زينب » بروح مصرية عميقة ؛ فهى بعنوانها الفرعى « مناظر وأخلاق ريفية » ، تدور أحداثها بالأساس فى قرية مصرية وتمتلىء بوصف مطول ومؤثر لجمال الريف المصرى . ثالثا ، تسبق « زينب » ما تلاها من أدب « قومى » من حيث الأسلوب ؛ فلربما كانت هى أول عمل من أعمال الإبداع الأدبى المصرى الذى يستخدم العامية المصرية فى الحوار بين شخصياتها من الفلاحين ، وكما يلخص « هـ . أ . ر . جيب » أهمية هذا العمل ، فـ « من المستحيل أن تنكر على « زينب » شرف كونها أول رواية مصرية تُكتب على يد مصرى ، للقراء المصريين ، وتستمد شخوصها وأماكنها وحبكتها من الحياة المصرية المعاصرة » . (٢٠٣)

وحسبما يلاحظ « جيب » ، فإن الرواية لم تحظ بالشهرة العريقة بين جمهور القراء

المصريين إلا بعد صدور طبعتها الثانية فى ١٩١٩ (بعد أن أصبح صاحبها شخصية أدبية وسياسية بارزة ، واختيار الرواية لإعدادها سينمائياً ، واحتدام النقاش الذى كان قد بدأ بالفعل حول « الأدب القومى » المصرى) . (٢٠٤) ومنذ ذلك الحين تحقق للرواية شعبيتها وشهرتها ، وأصبحت « زينب » النموذج والمثال للرواية المصرية . (٢٠٥)

وفى القصة القصيرة نجد تعبيراً عن فن القص « القومى » المصرى أوضح مما نجده فى الرواية. ففى بعض قصص « محمد حسين هيكل » التى ظهرت قبل وأثناء الحرب الأولى ، مثل «حديث شباب» (١٩١١) و«حديث الشمس» (١٩١٦)، هناك محاولة لتناول المجتمع المصرى بأسلوب واقعى، مع استخدام العامية المصرية فى الحوار بين الشخصيات.(٢٠٦) كما اتبع «محمد تيمور» (١٨٩٢ - ١٩٢١) نفس الأسلوب العامى فى بعض قصصه ، التى كتبها قبل وفاته المبكرة ؛ ويعود إليه كذلك فضل بدء الابتعاد بالقصة فى مصر عن التعليمية والاصطناع الذى كان يميزها حتى ذلك الحين . (٢٠٧) وتعكس قصص « عيسى عبيد » (توفى فى ١٩٢٣) القصيرة ، التى ظهرت عقب الحرب مباشرة ، أثر ثورة ١٩١٩ وزعامة «سعد زغلول» على الكتاب المصريين، وتضع حجر الأساس للقصة القصيرة ذات التوجه المصرى.(٢٠٨)

على أن أبرز من أثر فى القصة المصرية القصيرة هو « محمود تيمور » (١٨٩٤ - ١٩٧٣) ، الأخ الأصغر لمحمد تيمور . فقد نجح « محمود تيمور » ، الذى تأثر بأعمال « موباسان » و « تشيكوف » وكذلك أعمال أخيه و « عيسى عبيد » ، فى تحويل القصة القصيرة فى مصر من مقال تعليمى يقتصر على الحوار بين شخوصه إلى فن قصصى حقيقى، يجمع بين الوصف الواقعى وتصوير الشخصيات والحوار . (٢٠٩) وقد قدم «تيمور» عشرات القصص خلال العشرينيات . وقد نشرت هذه القصص على حلقات ، إلا أن إعادة نشرها السريع مجمعة يشهد على شعبية كتاباته فى تلك الفترة . وهناك اثنتين من مجموعاته الأولى تستحق التنويه هنا بصفة خاصة : « الشيخ جمعة وقصص أخرى » ، والتى اعتبرت ، وقت صدورها فى ١٩٢٥، الأساس لأدب مصرى جديد وحديث ، ثم «الشيخ سيد العبيط وقصص أخرى » (١٩٢٦)، التى حازت كذلك، شهرة عريضة بين جمهور القراء المصريين.(٢١٠) وقصص « تيمور » تعد أول قصص هذا الجنس الأدبى التى تتلاءم مع معايير نظرية الأدب القومى التى شهدتها تلك الفترة ؛ فهى ، بمحتواها الواقعى ونبرتها الوطنية، تعد مثالاً للأدب «القومى» بصورة شبه كاملة. وبصورتها هذه، كانت قصص «تيمور»، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، النموذج الذى يحتذيه المثقفون الداعون إلى خلق قصة جديدة وحديثة ومصرية صرفة.(٢١١) وحسب رأى «سلامة موسى»، الذى أوضحه فى ١٩٣١ ، فإن إسهام « محمود تيمور » فى « تحقيق القومية المصرية » ومجال الأدب ،

يضارع إنجاز «مصطفى كامل» فى السياسة و « طلعت حرب » فى مجال الاقتصاد . فبينما حاول «مصطفى كامل» تحقيق وجود مصر السياسى و « طلعت حرب » كيانها الاقتصادى ، ناضل « تيمور » فى سبيل إنجاز « الكيان الأدبى » للبلاد . (٢١٢)

ويجىء « محمود طاهر لاشين » فى المرتبة الثانية من حيث الأهمية بين كتاب القصة القصيرة فى مصر خلال فترة العشرينيات . وتضارع كتابات « لاشين » كتابات « تيمور» من حيث واقعية الوصف، وتوجهها المصرى المحلى، والاستخدام المكثف للعامية المصرية.(٢١٣) ولقد تحقق لروايته القصيرة « حواء بلا آدم » (١٩٣٤) أوج التألق الفنى الذى شهده بواكير فن القص المصرى ، وربما كانت أول رواية فى العربية يظهر فيها « العمل كنتاج طبيعى لا متزاج الشخصيات ببيئتهم » . (٢١٤) كذلك ، فقد أسهم « محمد حسين هيكل » فى تقديم نمط مصرى صرف - وذو توجه مصرى - من القصة القصيرة . فقد كتب « هيكل » العديد من القصص القصيرة ، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، بقصد تقديم « تجارب فى الأدب القومى » . (٢١٥) وبالرغم من أن قصصه لم تستخدم العامية المصرية فى الحوار ، فى ذلك الوقت ، إلا أنها تتلاءم بوضوح مع نموذج « الأدب القومى » من حيث واقعيتها ، واهتمامها بمناظر الريف المصرى ، وغايتها بتحليل وتصحيح النظرة إلى المشكلات الاجتماعية المصرية ، وتفاؤلها بحتمية حل تلك المشاكل . (٢١٦)

وهناك كتاب آخرون من مبدعى القصة القصيرة ، خلال العشرينيات ، ممن تتمركز أعمالهم حول مصر وتدخل فى إطار الأدب القومى المصرى ، من بينهم «محمد أمين حسونه» و«محمد رأفت الجمالى » و « أحمد حنفى » و « عيسى محمد السباعى » و « محمد الصرفى». فهم ، بتركيزهم على المناظر الطبيعية المصرية ، والأوضاع الاجتماعية المصرية ، ونهضة مصر المعاصرة ، والحكايات الشعبية ، يدعمون منظور جمهرة المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية.(٢١٧) وتشير إحدى قصص « محمد أمين حسونة » إلى مدى اعتماد التوجه المصرى على تلك الحكايات الشعبية . وهى بعنوان « مصر الحرة أو أشبال الثورة » (القاهرة ١٩٣٠) ، وهى كما يصفها المؤلف « تراجيديا وطنية عاطفية مصرية » . (٢١٨)

كانت مجلة « الفجر » الطليعية ، التى تصدرها مدرسة التحديث فى منتصف العشرينيات ، هى المنبر الأساسى لنشر القصص القصيرة المصرية . وعلى مدى عامين من عمر المجلة ، كان هناك عموداً ثابتاً بعنوان « قصص مصرية » ، ينشر القصص وكذلك مقالات نقد القصة الحديثة . وقد نشر الكثير من قصص « محمود تيمور » و « محمود طاهر لاشين » الأولى فى « الفجر » ، حيث ارتبط الرجلين بمدرسة التحديث فى تلك الفترة ؛ ومن بين الكتاب الشبان اللذين نشرت كتاباتهم المبكرة فى المجلة « حسين فوزى » و « أحمد الصاوى

محمد » و « سعيد عبده » و « يحيى حقنى » و « إسماعيل المالكى » ، ورئيس تحرير الفجر « أحمد خيرى سعيد » . وكان معظم هذه الأعمال القصصية تتسم بالواقعية ، وبالإهتمام بالمسائل الاجتماعية المصرية ، واستعمال اللغة العامية فى الحوار . (٢١٩)

وتعتبر « الأيام » ، الجزء الأول من السيرة الذاتية لطه حسين (نشرت فى المرة الأولى كحلقات بمجلة « الهلال » فى ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ؛ ثم صدرت فى كتاب عام ١٩٢٩) ، علامة هامة فى تطور فن القص المصرى ؛ وكذلك رواية « إبراهيم عبد القادر المازنى » الشعبية «إبراهيم الكاتب» (١٩٣١) . وعلى الرغم من أن « الأيام » ليست رواية إلا أن استخدامها لضمير الغائب فى القص ، وتصويرها الواقعى لحياة المؤلف المبكرة ، والتشخيص الذاتى المفصَّل والحيوى ، كل هذا جعل لها أثراً كبيراً على تطور فن القص فى مصر الحديثة.(٢٢٠) وربما كان أهم ما يتعلق برواية « المازنى » ، من المنظور القومى ، هو ظروف تأليفها ؛ فقد كتبها هذا الرجل ، الذى كان قد حقق شهرته بالفعل ككاتب مقال وكشاعر ، للاشتراك فى مسابقة للروايات المصرية الجديدة بمناسبة ظهور الطبعة الثانية من رواية « زينب » ، والاهتمام بفن القص المصرى الذى أثارته . (٢٢١) وعلى الرغم من إنها تأتى فى مرتبة أدنى من أفضل الروايات المصرية ، فى تلك الأيام ، من الوجهة الأدبية ، إلا أنها ، بواقعيتها وتركيزها على المجتمع المصرى ، واستخدامها للعامية من حين لآخر ، تكشف عن الطبيعة القومية للعمل الإبداعى . (٢٢٢)

وتعتبر « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ذروة التحرك باتجاه القص القومى المصري ؛ فهى تشترك فى كثير من السمات مع نماذج القص المصرية التى سبق أن رصدناها ، وبصفة خاصة فى الوصف الواقعى للريف المصرى وسكانه ، والانتقاد العَرضى للأوضاع الاجتماعية المصرية المعاصرة ، واستخدام الحوار العامى . وقد سبق أن ناقشنا كثير من جوانبها الأخري التى تجعل منها نموذجاً أساسياً للمنظور ذى التوجه المصرى ، الذى يتراوح بين نبرته المعادية للعرب واتخاذ الفلاح المصرى مثالا ، ثم فقراتها الختامية التى تتغنى بثورة ١٩١٩ القومية.(٢٢٣)

المســرح

شهدت مصر ، منذ منتصف العشرينيات ، العديد من المسرحيات ذات المذاق القومى الواضح ، كتابة وعرضاً . وأحياناً ما يأتي الاستلهام من أجناس فنية أخرى ، مثلما حدث من إعادة صياغة لبعض قصص الأخوين « تيمور » القصيرة بشكل درامى . (٢٢٤) ولربما كان «أحمد شوقى »، الذى يقوم عمليه الوطنيين (مصرع كليوباترا ، ١٩٢٧ - قمبيز ، ١٩٣١)

على تيمة المقاومة المصرية للغزو الأجنبى، هو أشهر كتاب المسرح فى العشرينيات . (٢٢٥) ولا عجب فى أن يكون المؤلفون الأصغر سناً أكثر استخداماً لموتيفات فرعونية أو ريفية أصيلة فى أعمالهم التى شهدتها حقبة العشرينيات . فإلى جانب مسرحيات « محمود مراد » الفرعونية ، السابق ذكرها ، التى أثرت بشدة فى « أحمد حسين » ، فإن قائمة الكتاب الشبان ، الذين قدموا أعمالاً تعالج ماضى مصر القديم أو تحاول تصوير مجتمعها المعاصر بصورة واقعية ، تشمل «حسين فوزى» و «إبراهيم رمزى» و « عباس علام » و « أحمد زكى أبو شادى » . (٢٢٦)

وإلى جانب هذا المسرح القومى ، شهدت سنوات العشرينيات وأوائل الثلاثينيات كذلك نشاطاً تنظيمياً كبيراً باتجاه إقامة مسرح قومى مصرى . وليس من قبيل الصدفة أن يطلق على الفرقة المسرحية الشهيرة ، التى أنشأها « يوسف وهبى » فى ١٩٢٣ ، أى بعد عام من حصول مصر على استقلالها الرسمى ، اسم فرقة « رمسيس » . (٢٢٧) ويعتبر « زكي طليمات» من أبرز منشئى المسرح القومى المصرى . وقدرا أرسلته الحكومة المصرية إلى فرنسا فى منتصف العشرينيات لدراسة المسرح ، وفى ١٩٣٠ أصبح أول مدير لمعهد التمثيل ، الذى لم يستمر طويلاً ، والذى كانت ترعاه وزارة المعارف المصرية . وكان « طليمات » من الداعين إلى المزج بين اللغة العربية التقليدية والعامية المصرية فى الأعمال المسرحية . (٢٢٨) وقد بلغت ذروة هذا النشاط المسرحى التطبيقى فى عام ١٩٣٥ ، عندما افتتح « المسرح القومى» فى القاهرة . وكان عرض الافتتاح هو مسرحية « أهل الكهف » ، ذات التوجه المصرى ، لتوفيق الحكيم.(٢٢٩)

الفنون التشكيلية

يبدو الطابع « القومى » أقل تجلياً فى مجال الفنون التشكيلية. وفى صحف العشرينيات، يمكننا أن نجد من حين لآخر إشارات إلى مجموعات ومنظمات تسعى إلى خلق فن تشكيلى مصرى . وفى منتصف العقد ارتبطت مدرسة التحديث بمجلة « الفجر » ، باعتبارها المنبر الأساسى لتشجيع الاتجاهات الطليعية فى الرسم والموسيقى . فبالإضافة إلى دعوة المجلة ، من حين لآخر، إلى ضرورة تقديم رسم مصرى أصيل وجديد ، كان بعض أعضاء المدرسة أنفسهم من الرسامين الذين تتناول أعمالهم مناظر الحياة المصرية بطريقة واقعية.(٢٣٠) وخلال العقد ، ظهرت « جماعة الخيال » ، وهى أبرز الجماعات الفنية ذات الطابع القومى . وكان أبرز موضوعات الرسم عند هذه الجماعة هى الطبيعة المصرية ومن حين لآخر ، المشاهد الفرعونية. (٢٣١) وأبرز رسامى الجمعية هو « محمود سعيد » ، الذى لاقى تصويره الواقعى

لحياة مصر المعاصرة عظيم الثناء من جانب كثير من المثقفين الوطنيين المصريين . (٢٣٢) وفى مجال النحت، كان « محمود مختار » هو أبرز الفنانين القوميين فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، وكانت تماثيله الضخمة من النحت المصرى الصرف - الفلاحة المصرية ، والتماثيل ذات الطابع الفرعونى ، ومشاهد من حياة القرية المصرية ، ورائعته لامرأة تواجه الخماسين - تعد أكثر تجليات الصياغات البصرية تعبيراً عن حقبة الدعوة المصرية . (٢٣٣)

الشعر

فى مقابل التطور المؤثر فى مجال فن القص القومى المصرى ، والأقل تطوراً - وإن كان ذو قيمة كبيرة - فى المسرح والفنون التشكيلية ، كان الإنتاج الشعرى ذو الطابع المصرى أقل فنية . فإلى حد كبير ، ظل الشعر فى مصر ، حتى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، أكثر تقليدية وأقل مصرية ، سواء من حيث الشكل أو المحتوى .

ومع ذلك ، فإن هناك اثنين من مؤشرات العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، فى سياق الأدب القومى المصرى ، يستحقا الإشارة . أولهما ، على المستوى التنظيرى ، هو الاحتجاج الشديد على النيوكلاسيكية ، العربية الاستلهام ، التى سادت الشعر المصرى منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وتطورت فى مصر بعد الحرب العالمية الأولى . وهى ، وإن كانت طبيعتها القومية غير واضحة ، إلا أنها تضارع القومية الإقليمية المصرية فى تلك المرحلة ، فى ثورتها على معايير الماضى التى يتمسك بها الشعر العربى. أما ثانيها فهو موضوع الشعر المصرى، الذى سبق أن بيَّناه ، والذى يكشف عن تحول جزئى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، مع تضاؤل حجم الموضوعات الإسلامية والعثمانية (وخاصة هذه الأخيرة) واحتلال الموتيفات المحلية والمصرية الصرفة مكانة أكثر أهمية .

وكان النهج الجديد للشعر العربى قد بدأ يكشف عن نفسه قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة ، وبصفة خاصة فى الكتابات الأولى لثلاثة من الشعراء الشبان : « إبراهيم عبد القادر المازنى » و « عبد الرحمن شكرى » و « عباس محمود العقاد » ، الذين يصنفون أنفسهم ضمن « مدرسة التجديد ». وعلى الرغم من أن « المازنى » و « العقاد » قد اختلفا فى نهاية الأمر مع « شكرى » ، إلا أن المنهج الشعرى لمدرسة التجديد كان ذو أثر كبير فى إصدار « المازنى» و « العقاد » لعملهما الضخم فى النقد الأدبى ، ونقصد به « الديوان » ، فى ١٩٢١ . ومن هذا العمل اكتسبت الجماعة والمنظور الذى تمثله الاسم الذى صارت تعرف به ..

أى مجموعة «الديوان » . (٢٣٤)

وتتطابق توكيدات مدرسة الديوان - مطالبتها بالوحدة العضوية للقصيدة ، وتأكيدها على المعنى أكثر من الشكل ، وإصرارها ، قبل أى شيء ، على أن يعبر الشعر عن المشاعر الذاتية للشاعر- مع الدعوة المصرية السياسية التى سادت فى أعقاب ١٩١٩ . فأولاً ، كان نقدها الحاد لفقر وجدب النيوكلاسيكية العربية ، التى كانت لا تزال سائدة فى الشعر العربى المصرى فى ذلك الحين ، بمثابة انعكاس للمزاج المعادى للعرب الذى يسم الشعور الوطنى المصرى بعد الحرب العالمية الأولى ، وتدعيما له . وفوق هذا ، فإن اقتراحاتهم المحددة حول كتابة الشعر كانت منسجمة تماماً مع المزاج ذى التوجه المصرى للعشرينيات . كما أن تأكيدهم على المكانة الأساسية للعاطفة والتجربة الشخصية فى الشعر ، أدت بهم ، وبصورة طبيعية ، إلى التركيز على المشاهد المحلية وحياة بلدهم ، التى يشاهدونها بأنفسهم والتى تحفزهم ؛ كما كانت معارضتهم للمبالغة البلاغية ، التى يتسم به الشعر العربى المبكر ودعوتهم لاستعمال لغة مباشرة وبسيطة ، مرادفاً لاستخدام الروائى والكاتب المسرحى للهجة العامية ؛ ويعكس إلحاحهم الشديد على ضرورة تناول الواقع المعاصر بطريقة واقعية ، بوضوح ، سمات الحداثة والواقعية التى تميز نظرية الأدب القومى المصرى . (٢٣٥)

ومن حيث موضوع الشعر العربى المصرى ، فى فترة ما قبل الحرب ، فإن عقد العشرينيات يعد ذروة الشعر « الوطنى » فى مصر . فمن بين الشعراء الثلاثة الكبار لمصر فى أوائل القرن العشرين ، كتب « أحمد شوقى » موضوعات مصرية مختلفة ، عن مقابلة زعماء الوفد لوينجت فى ١٩١٨ ، التى تعد بداية حركة الاستقلال فى فترة ما قبل الحرب ؛ وعن لجنة ملنر وخطة ١٩١٩ - ١٩٢٠ ؛ وشخصية « سعد زغلول » ، زعيم الثورة ، ونفيه وعودته ؛ والحاجة إلى الوحدة الوطنية بين الطوائف الدينية والأحزاب السياسية المختلفة . بالإضافة إلى أن الكثير من شعره ، خلال العشرينيات ، حافل بموضوعات غير سياسية لكنها مصرية ذات توجه قومى بلا منازع ؛ موضوعات مثل إنشاء بنك مصر ، وافتتاح الجامعة المصرية الجديدة ، وكما سبق أن شاهدنا، موضوعات فرعونية مثل أبو الهول ، والمعابد الفرعونية ، وتوت عنخ آمون . وصارت قصائد « شوقى » المعروفة باسم « الوطنيات » تمثل الشعر الوطنى الرسمى فى فترة ما بعد الحرب . (٢٣٦)

أما « حافظ إبراهيم » ، صنو « شوقى » ، فيبدو أن شعره كان أقل صراحة فى تناول الموضوعات السياسية ، خلال الفترة التى تلت الحرب العالمية الأولى . لكن أشعاره بعد الحرب تتناول المناظر الطبيعية المصرية والموضوعات الفرعونية . (٢٣٧) أما ثالث أبرز شعراء أوائل القرن فى مصر فهو « خليل مطران » . وعلى الرغم من أنه من أصل غير مصرى ، إلا أنه قد

تشرب المزاج القومى المصرى خلال العشرينيات إلى حد كبير ، وصاغ قصائد تدور حول موضوعات طبيعية وريفية مصرية ؛ وكذلك قصائد ذات روح فرعونيه ، من حين لآخر ، مثل تلك التى قدمها فى ١٩٢٤ ، احتفالا بتوت عنخ آمون ، (٢٣٨) وقد حذا شعراء آخرين من الكاسيكيين الجدد ، خلال فترة ما قبل الحرب ، حذو هؤلاء الرواد الثلاثة ، واستبدلوا مشاعر الولاء السياسى العثمانى الأولى بالتركيز على الدولة القومية الجديدة لمصر . (٢٣٩)

وعلى ضوء الاهتمام بالموضوع المصرى ، وبالموضوع ذات التوجه المصرى من حين لآخر ، من جانب الشعراء المصريين الأكبر سناً ، فلاغرو إن عكست أعمال الشعراء المصريين الشبان كذلك القومية القطرية المصرية التى سادت فى تلك الفترة . فشعر ما بعد الحرب عند «العقاد» يتناول موضوعات سياسية مباشرة (مثل عودة «زغلول» من المنفى فى ١٩٢٣) ويتناول موضوعات ذات طابع مصرى مثل آثار مصر الفرعونية، والنيل، وريف مصر بتنوعات فصوله .(٢٤٠) ويعد « أحمد زكى أبو شادى » واحداً من أغزر شعراء مصر الشبان، فى مرحلة ما بعد الحرب ، إنتاجاً ، وأكثرهم تأثيراً فى تطور الشعر المصرى اعتباراً من الثلاثينيات ؛ وقد أصدر مجموعة « قصائد عن مصر » (١٩٢٥) ، تعبر عن أفكاره الوطنية ، والمجموعة تحمل عنوان «أرض الفراعنة» (١٩٢٦)، وتضم أشعاراً حول مصر الفرعونية. (٢٤١)

وفى صحيفة « الفجر » ، فى منتصف العشرينيات ، نشر كل من «أحمد حلمى سلام» و«أحمد رامى» قصائد تتناول موضوعات مصرية محلية ؛ وكانت قصائد هذين الأخيرين تستخدم العامية، أحياناً، فى حديث شخصياتها.(٢٤٢) ومع اقتراب نهاية العقد قدم «محمد الأسمر»، وهو من أعضاء «جمعية الأدب القومى» فى أوائل الثلاثينيات، مجموعة من القصائد«الوطنية»، نشرت فى «السياسة الأسبوعية» التى كان يصدرها حزب الأحرار.(٢٤٣)

ومن أكثر التعبيرات حيوية عن تغلغل منظور العقيدة المصرية فى الشعر المصرى ، فى فترة ما بعد ١٩١٩، هو ظهور نوع جديد من الإنتاج الشعرى، ونعنى «النشيد القومى». وقد تحول عدد كبير من الشعراء ، من الكبار والصغار على حد سواء ، إلى وضع الأناشيد لشحذ روح المواطنة والانتماء إلى مصر الحديثة الاستقلال . ويكفي الإشارة إلى عناوين أشهر تلك الأناشيد للتدليل على طبيعتها القومية المصرية : « بنى مصر » لأحمد شوقى ، « مصر الحرة » لأحمد محرم ، ونشيد « بلادى بلادى » لسيد درويش .(٢٤٤) وتستحق لازمة النشيد الأخير أن نستشهد بها باعتبارها بلورة نهائية للاتجاه القومى القطرى للأدب القومى المصرى : « بلادى بلادى لك حبى وفؤادى » . (٢٤٥)

الباب الثالث

العقيدة في التطبيق :
مصر والعرب والشرق
في العشرينيات

الفصل العاشر

مصر والعالم العربي في العشرينيات

لم تنشأ الماجريات الثقافية ، التى تناولناها بالتحليل فى الفصول السابقة ، من فراغ . فقد ظهرت فى وسط سياسى واقتصادى - اجتماعى خاص ، كانت انعكاساً له وتأثرت به . وحيث أنه تحقق لها السيادة فى بيئة ما بعد ١٩١٩ ، فمن غير الممكن فهمها وشرحها إلا فى هذا السياق المحدد . كذلك ، فقد لعبت نظرة العقيدة المصرية للمرحلة دورها فى صياغة أشكال جديدة من الاتجاهات وأنماط السلوك . وبصفة خاصة ، فإن موقف المثقفين المصريين تجاه الجيران لا يمكن تقييمه إلا على ضوء المناخ الفكرى الذى ساد مصر بعد ثورة ١٩١٩ .

وفى هذا الفصل وما يليه ، سوف نأخذ فى الاعتبار التشعبات السياسية للمزاج المتمحور ، بالأساس ، حول المصرية والمعادى ، بالتالى ، للفكرة العربية ، الذى ساد جمهرة المثقفين المصريين فى العشرينيات . وفى هذا الفصل سوف نرصد كيف كان سلوك النخبة والدولة المصرية الجديدة تجاه جيران مصر ؛ ويعالج الفصل التالى المواقف والتصرفات المصرية تجاه العالم « الشرقى » الأوسع .

ولكى نفهم الظروف الإقليمية التى سادت تلك الفترة ، فمن الضرورى أن نتعرض لعلاقات مصر العملية بالعالم العربى . وببساطة نقول أن أوضاع العشرينيات لم يكن ممكنا أن تقود إلى علاقات مصرية إيجابية مع جيرانها من البلدان العربية . فخلال معظم سنوات القرن التاسع عشر كان هناك تفاوت زمنى بين التطورات التى شهدتها مصر وتلك التى حدثت فى غيرها من البلاد الناطقة بالعربية . وقد أسهم التحديث المبكر بحد ذاته، الذى عاينته مصر فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى بقوة، من إحساس مصر بتميزها القومى ، مع حلول القرن العشرين. وكان هذا التفاوت فى التطور جليا فى العشرينيات ، قبيل انخفاض معدل التحديث المصرى وتسارع وتيرة النمو فى غيرها من البلاد العربية ، والذى أسفر فى النهاية عن قدر من التوازن بين مصر والعالم العربى . فقد شهدت العشرينيات ذروة التناقض بين مصر المتقدمة اقتصاديا ، المتأوربة ثقافيا ، والمستقلة سياسياً التي خاضت لتوها غمار «ثورة» وطنية عن ناحية ، وبين العالم العربى الأكثر تخلفاً اقتصادياً والأقل تغرباً ثقافياً والخاضع سياسياً ، من ناحية أخرى . وكما سبق أن بينا ، فقد قادت هذه التفاوتات الملموسة

المثقفين الوطنيين المصريين إلى أن يروا مصر وشعبها كشيء مختلف تماماً عن جيرانهم العرب. وبنفس الطريقة، إلى حد كبير، دعت هذه التفاوتات قيادة مصر السياسية والاقتصادية إلى إيجاد نوع من القاعدة أو المصالح المشتركة التى تربط مصر بالعالم العربى .

التعاون المصري مع العالم العربي في المجال الاقتصادي والثقافي

بالرغم من تباعد المثقفين المصريين ، بشكل عام ، عن العرب خلال العشرينيات ، إلا أن العقد لا يخلو من الجهود المصرية الرامية إلى المزيد من التفاعل المصرى مع العالم العربى المجاور . وكما سنرى بعد قليل ، فإن هذه الجهود نادراً ما كانت تمتد إلى المجال السياسى . أما بالنسبة للمجالات الاقتصادية والثقافية ، الأقل ضرراً ، فقد كانت هناك محاولات عديدة لتحقيق تعاون مصرى - عربى أكبر ، حتى فى أجواء الدعوة المصرية التى شهدتها العشرينيات .

ولاشك أن « محمد طلعت حرب » ، مؤسس وأول رئيس لبنك مصر ، كان من أهم مؤيدى التعاون الاقتصادى والثقافى المصرى مع العرب ، فى العشرينيات . وقد أبدى «حرب»، ذو الأصول العربية (من قبيلة « حرب » بسيناء) اهتماماً أكبر بالعرب لم يسبقه إليه معظم المصريين . (١) وعلى الرغم من أنه قومى مصرى إلا أنه يختلف عن زملائه فى رؤيته لمصر كجزء لا يتجزأ من العالم العربى من الوجهة اللغوية والثقافية ، وهو مؤمن بالفوائد الكبيرة التى يمكن أن يجنيها الطرفين من وراء تدعيم روابط مصر الاقتصادية مع جيرانها العرب.(٢) وهكذا ، وانطلاقاً من الصلة الثقافية والمنفعة الاقتصادية، كان «رب» يكرر الدعوة إلى توطيد الروابط المصرية الاقتصادية والثقافية مع العالم العربى . (٣)

وكانت الإصدارات الوفدية تحفل ، من حين لآخر ، بتوجيهات صادرة عن الدعاة السياسيين إلى الجمهور المصرى بتقديم العون الثقافى وكذلك المساعدة الاقتصادية إلى الشعوب « الشرقية » (وليس العربية وحدها) ؛ لكن مثل تلك الإشارات لم تكن أكثر من انطباعات غامضة من جانب المتحدثين باسم الوفد فى العشرينيات . (٤) ويبدو أن أكثر المقترحات تفصيلاً حول التعاون الاقتصادى والثقافى ، فيما بين العرب ، قد جاءت من جانب الدعاة المتصلين بحزب الأحرار . ففى ١٩٢٧ - ١٩٢٨ ، كتب « محمد حسين هيكل » سلسلة من المقالات تدعو إلى التنمية الثقافية والتعليمية الوثيقة بين مصر وجاراتها العربية. وهو يدعو، ضمن أشياء أخرى ، إلى إعطاء الطلبة العرب الأفضلية فى الالتحاق بالجامعة المصرية الجديدة ؛ وبتوجيه البعثات التعليمية المصرية إلى بلاد « المشرق العربى » ؛ وإلى عقد مؤتمرات دورية تجمع بين المثقفين العرب بغرض تبادل المعلومات والأفكار .(٥) ويذهب

زميله « محمود عزمى » إلى أبعد من المجال الثقافى ، فيقترح مجموعة من الإجراءات المتنوعة التي من شأنها زيادة الإندماج الاقتصادى والثقافى بين مصر وأقطار الهلال الخصيب العربية . وتشمل اقتراحاته التنسيق التعليمى ، بوضع مناهج مشتركة بين مصر وبلدان الهلال الخصيب ؛ وقيام التبادل التجارى بين البلاد العربية من خلال تخفيف الحواجز الجمركية بين تلك البلاد ، وإعطاء الأولوية فى التبادل التجارى لها ؛ وتيسير منح تأشيرات الدخول لتسهيل الانتقال والتبادل ؛ وتوحيد العملة بين مصر ومناطق الهلال الخصيب الواقعة تحت الانتداب . (٦) ولم تقتصر مقترحات للامتداد المصرى الثقافى إلى العالم العربى على الأحرار والمتغربين ، من أمثال «هيكل» و«عزمى» ، فقد كانت هناك كذلك اقتراحات شبيهة تستهدف المزيد من الاندماج الثقافى وعقد المؤتمرات للمثقفين العرب ، مصدرها المحافظون.(٧)

لكن الواقع يظل أقوى من الأمنيات . فمثل تلك الاقتراحات حول التعاون الاقتصادى والثقافى المصرى مع العالم العربى لم تتحقق ، إلى حد كبير ، خلال العشرينيات . وعلى المستوى الاقتصادى ، لم تشهد العشرينيات سوى عدد محدود من مشروعات التعاون المصرى- العربى . ومن بين المشروعات التى لم تر النور محاولة تلك المجموعة من أعيان المصريين وغيرهم من شوام المولد (منهم أحمد شفيق والشيخ محمد نجيب ومحمد رشيد رضا، ورجل المال السورى حبيب لطف الله) التى قاموا بها فى منتصف العشرينيات للحصول على حق تأسيس بنك أهلى ، فى مملكة الشريف بالحجاز أولاً ثم فى الدولة السعودية الوليدة ؛ وقد أدت الإطاحة بالشريف وتشدد ابن سعود إلى فشل جهودهم . (٨) كما رفضت محاولة مماثلة من جانب « أحمد شفيق » لتأسيس « شركة إسلامية » في شبه الجزيرة العربية ، بسبب مخاوف ابن سعود . (٩)

وقد نجح « بنك مصر » - بشكل جزئى على الأقل - فى تحقيق التوسع المالى فى آسيا العـربية ، الذى فشل فى إنجازه « أحمد شفيق » وزملائه ، وذلك فى الهلال الخصيب . فقد كان « طلعت حرب » يحذوه كبير أمل فى إقامة فروع لبنك مصر فى كل من فلسطين ، التى تسيطر عليها بريطانيا ، وفى سوريا ولبنان الواقعتان تحت الإدارة الفرنسية فى العشرينيات، وقام بعدة رحلات إلى هذه البلاد ، فيما بن ١٩٢٥ -١٩٢٩ ، سعياً وراء إيجاد شركاء محليين لتلك الفروع . (١٠) وفشلت جهوده فى فلسطين ، حيث لم يف الاكتتاب بنسبة الـ ٤٩٪ من رأس المال التى خصصها « حرب » للمستثمرين الفلسطينيين . (١١) أما جهوده فى سوريا فقد كانت أكثر نجاحاً ، حيث توصل لاتفاق لاستثمار مشترك بين بنك مصر وبنك عز الدين بطرابلس فى ١٩٢٩ ، وافتتح مكتب بنك مصر - سوريا - لبنان ببيروت فى ١٩٣٠ . (١٢)

على أنه لا ينبغى المبالغة فى تقدير انتشار بنك مصر فى العالم العربى ، خلال العشرينيات ، فهذا الامتداد بنشاطه إلى أسيا العربية لم يتحقق إلا مع نهاية العقد ، وبعد أن افتتح أول فرع خارجى له فى باريس ؛ ولم يحقق فرع سوريا ولبنان فوائد مالية ، بل أن التقارير تشير رلى أنه تكبد خسائر فى أوائل الثلاثينيات ؛ (١٣) كما أن توسعه فى الهلال الخصيب لم يكتمل ، ولم يفتتح أية فروع للبنك بفلسطين خلال فترة ما بين الحربين .(١٤) وينبغى أن نشير كذلك إلى أن المساعى كانت خاصة . أما بالنسبة للحكومة المصرية ، فمن الواضح أن المشروع الاقتصادى المصرى الرسمى الوحيد فى بلد عربى خلال العشرينيات هو الاتفاقية التى وقعت فى ١٩٢٨ مع الحكومة السعودية لتقديم مساعدة مصرية محدودة لتحسين خدمات الحج فى المدن الإسلامية المقدسة . (١٥)

ويمكننا أن نرى حدود صلات مصر الاقتصادية مع العالم العربى خلال العشرينيات بصورة أفضل على ضوء الإحصاءات . فمنذ القرن التاسع عشر كانت الروابط الاقتصادية لمصر، التى تمارس الزراعة بالأساس ، مع الاقتصاد الصناعى الغربى وليس مع الجيران الزراعيين ، وينطبق هذا أيضاً على العشرينيات. وفى ١٩٢٨ - ١٩٢٩، كانت الواردات المصرية من آسيا العربية تمثل حوالى ٢٪ من مجموعة الواردات، بينما كانت الصادرات المصرية إلى هذه المنطقة أقل من ٢٪ ؛ ومن الصعب أن نطلق على هذا علاقة اقتصادية حيوية بين مصر والمشرق العربى . (١٦)

فى المجال الثقافى ، حقق التعاون المصرى مع العالم العربى ، خلال العشرينيات ، درجة أكبر . فقد شهدت تلك المرحلة تدشين علاقات ثقافية هامة بين المصريين وغيرهم من العرب فى العصر الحديث . فاللقاءات المهنية العربية تعود إلى عام ١٩٢٦ ، عندما انعقد مؤتمر العاديات العربية فى مصر ؛ وقبل أن ينتهى العقد ، بدأ عقد اجتماعات دورية مماثلة بين الأطباء والكتاب العرب.(١٧) وشهد العام نفسه أول رحلة منظمة للطلبة العرب إلى مصر.(١٨) وشهد عام ١٩٢٧ حدثاً ثقافياً على درجة كبيرة من الأهمية ، عندما نظم « أحمد شفيق » و «جمعية الرابطة الشرقية » مؤتمراً عربياً عالمياً لتكريم الشاعر « أحمد شوقى » . وكان المؤتمر، الذى حضره ممثلون من معظم البلاد العربية وحظى بالرعاية الملكية المصرية ، مناسبة لصدور بيانات حماسية حول التجانس والتضامن الثقافى العربى . (١٩)

لكن هذه الصلات الثقافية المصرية - العربية ، خلال العشرينيات ، كانت تعانى من قيود كثيرة . وأحد هذه القيود هو أن المصريين كانوا أقل حماساً للتبادل الثقافى من غيرهم من العرب . فبينما بدأت زيارات مجموعات الطلاب العرب لمصر فى العشرينيات ، فإن زيارات الطلاب المصريين إلى الهلال الخصيب لم تبدأ إلا فى ١٩٢٩ . (٢٠) وعلى الرغم من

آمال القائمين على احتفال شوقى فى ١٩٢٧ ، فى أن يؤدى إلى تحقيق التعاون العربى من أجل تنسيق وتحديث اللغة العربية،إلا أن جهود «الرابطة الشرقية» اللاحقة لعقد مؤتمر دولي حول اللغة العربية قد فشلت ولم تؤد إلى نتائج ملموسة . (٢١) والأهم من هذا أنه حتى هذه الجهود الخاصة لإقامة تعاون ثقافى فيما بين العرب لم تلق أى دعم من جانب الحكومة المصرية. هكذا ، وعلى الرغم من النداءات المتكررة من جانب المثقفين المصريين والعرب ، فإن شيئاً لم يحدث فى سبيل إطلاق التصريح للطلبة العرب بالدراسة فى الجامعة المصرية . وبنفس الطريقة، فإن جهود « أحمد شفيق » لحث الأنظمة العربية ، التى كانت مستقلة رسمياً آنذاك، لمناقشة التنسيق بين نظم التعليم تلقى التأييد فى العراق لكنها تقابل بالرفض الصريح من جانب «لطفى السيد » ، وزير المعارف المصرية ، ذو النزعة المصرية الصريحة . (٢٢) وعليه ، فقد ظلت الدعوة إلى التبادل الثقافى العربى ، خلال العشرينيات ، فى نطاق البلاغة اللفظية. وكان لتلك الجهود ، من أجل التعاون الثقافى ، أن تنتظر تغير المناخ السياسى والثقافى ، فى الثلاثينيات ، حتى تحظى بالموافقة الرسمية فى مصر .

علاقة مصر السياسية بالعالم العربي

مقارنة بالتقبل العرَضى من جانب المصريين لأفكار التبادل الاقتصادى والثقافى مع العالم العربى ، كان انفتاح المثقفين المصريين على مفاهيم التعاون السياسى مع جيران مصر من العرب محدودا . فكان مفهوم « الوحدة » العربية بحد ذاته نادراً ما يناقش فى الدوائر السياسية المصرية خلال العشرينيات ، والنقاشات القليلة التى دارت حول الموضوع كانت تميل إلى عزل مصر عن المسألة وتتسم بالتشاؤم حول إمكانيات قيام الوحدة العربية . وفى بعض الأحيان كان الدعاة المصريون يقدمون أفكاراً مبهمة حول التعاون السياسى بين مصر والعرب لخدمة الأهداف المشتركة ، لكن عادة ما كانت هذه الأفكار تأخذ صيغة ذرائعية وذات منظور مصرى بالأساس . هكذا نرى أن موقف الكتاب الوطنيين المصريين من مسألة « الوحدة » العربية ، خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، كان سلبياً للغاية . فقد اعتبرت الفكرة القائلة بأن الشعوب الناطقة بالعربية تشكل وحدة متكاملة ، مفهوماً باطلا يتعارض مع «روح» ما بعد الحرب العالمية الأولى ، و « مناقضاً » لوجود الدولة القومية المصرية الحديثة القائمة على أسس قطرية . (٢٣) ويرى « سامى الجردينى » أن القومية القائمة على أسس قطرية ، كتلك التى ظهرت فى أوروبا هى النموذج الأمثل لكل من مصر وغيرها من الشعوب الشرقية ، وهى ذات مفهوم يختلف جوهرياً مع مقولات مثل الوحدة العربية أو الإسلامية أو الشرقية . وهو يعتبر الوحدة العربية بصفة خاصة « ليس فى الحقيقة إلا خيال ذوى نيات

حسنة طاهرة سليمة يصطدم بالواقع المخالف » ؛ ويسبق « سعد زغلول » فى تعليقه الشهير عام ١٩٢٥ ، فينبذ الأمر باعتباره « ليس بأكثر من اتحاد الضعف مع الضعف . وأى الأموال تكون لك إذا أنت ضربت الصفر بأصفار ؟ » . (٢٤) وخلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات كان الرأى العام فى مصر يتراوح ، فيما يتعلق بالوحدة العربية ، بين رأى « محمد لطفى جمعة » ، فى ١٩٢٢ ، بأن الوحدة العربيـة يمكن أن تستغـرق مئات السنين، علـى أقل تقديـر، حتى تتحقق ، ورأى « الأهرام » ، فى عام ١٩٣٠ ، بأن إقامة « حكم موحد بكل معنى الكلمة » أمر مستحيل على العرب على ضوء معطيات الواقع السياسى الراهن . (٢٥) ويوجز « محمد عبد الله عنان » النفور العام عند الوطنيين المصريين من العروبة بتوصيفه الوحدة العربية كـ « طموح خيالى يفتقد إلى قاعدة أو أساس عملى ، .. سراب يتبدد تماماً أمام حقائق وظروف الواقع » . (٢٦)

حتى أولئك الذين يؤمنون بأن مصر تشكل ، من الوجهة الثقافية ، جزءاً من العالم العربى ، لم يمدوا هذا الفهم ، فى علاقة مصر مع غيرها من الناطقين بالعربية ، ليشمل الجانب السياسى . فبينما يكتب « محمد حسين هيكل » عن بلاد « المشرق العربى » ، ومنها مصر، باعتبارها « أمة واحدة من الناحية الروحية » ، فهو يتحدث عن مستقبل الصلات السياسية مع بلاد المشرق العربى كمجرد « وحدة .. فى الأهداف والآمال » .. (٢٧) وبنفس الطريقة ، يقترح « محمود عزمى » مجرد برنامج للتعاون الاقتصادى والثقافى العربى ، لا إلى الوحدة السياسية ، التى سبق محاولة تحقيقها أثناء وبعد الحرب الأولى ، وفشلت . (٢٨) ولربما كان فى تأمل أفكار « محمد على علوبة »، وهو من المؤيدين البارزين لتدخل مصر في الشئون العربية خلال الثلاثينيات ، ما يقودنا إلى أوضح إشارة على تباعد مصر عن أفكار التمازج السياسى العربى . ففى عام ١٩٣٠ ، وعلى الرغم من أن خطابه كان مكرساً للحديث عن فوائد التعاون الاقتصادى والثقافى العربى ، يشير « علوبة » بوضوح إلى أمله فى أن يظل مثل هذا التعاون « بعيداً عن السياسة » . (٢٩)

ولم يبد المصريون كبير حماس للتعاون السياسى فيما بين الدول العربية . فبينما كان الدعاة فى مصر يلحون على إمكانية التعاون السياسى المصرى مع جارات مصر فى العشرينيات ، فإن مقترحاتهم لم تكن ، فى الغالب ، قاصرة على العرب وحدهم . وكانت طبيعة مثل هذا التعاون ، فى هذه الفترة ، وظيفية أكثر منها قومية ، حيث اتخذ شكل مقترحات موجهة إلى ما عُرف وقتها باسم الحلفاء المعادين للاستعمار ، ولم تقتصر على العرب وحدهم بل شملت كل شعوب « الشرق » التى تعانى هما مشتركاً ، هو مقاومة السيطرة الغربية . (٣٠) وهناك بعض الاقتراحات اقتصرت على التعاون السياسى العربى ،

مثل دعوة « الأهرام » فى ١٩٢٤ ، لإقامة « حلف » معاد للاستعمار بين الدول العربية ، أو دعوة « البلاغ الأسبوعى » فى ١٩٢٩ لعقد « اتفاقية مشتركة ، وتعاون، وإقامة جبهة متحدة بين الحركات الوطنية فى مصر وفلسطين والعراق وشرق الأردن » من أجل مقاومة العدو المشترك ، بريطانيا العظمى .(٣١) إلا أنه ، وكما يشير الاستشهاد السابق ، فقد كانت تلك مقترحات لتعاون سياسى براجماتى بين « حركات » عربية منفصلة ، لا رؤية قومية عربية لأمة عربية واحدة تسعى للاندماج السياسى ، والتى ظهرت فيما بعد .

وهناك سمتان إضافيتان لتلك المقترحات بشأن التعاون المصرى السياسى مع العرب ، التى ظهرت فى مصر فى تلك الآونة . أولاهما أن تلك المقترحات كانت عاده ما تستهدف مصلحة مصر. .وعلى حد تعبير الوفدى « عبد الرحمن عزام » ، فى ١٩٢٨ ، فإن مصر فى حاجة إلى « أن تستغل مكانتها الهامة فى العالم العربى ؛ بأقصى قدر ، فى علاقتها مع كل الأمم الأوروبية ، حتى تدرك هذه الأمم أن رضاء الشرق الأدنى كله من رضاء مصر » . (٣٢) وتعبر المقولة المشكوك فى نسبتها إلى « سعد زغلول » ، والتى تتسم فى الوقت نفسه بالبلاغة ، من أن « مصر تملك زراً كهربائياً، إذا ضغطت عليه لبتها بلاد العروبة جميعاً»، تعبر بشدة عن النظرة الذرائعية التى ميزت الموقف المصرى من العالم العربى فى العشرينيات.(٣٣)

وثانى هذه السمات هى أن المقترحات بشأن المزيد من التفاعل السياسى المصرى مع العرب كان تضع مصر فى مقام أسمى . فعندما كانت توضع الاقتراحات بتقديم مصر للعون السياسى أو الاقتصادى أو الثقافى لجيرانها العرب ، فإن نغمة هذه المقترحات تتسم بالتفضل، إذ أن مثل هذا العون يجب أن يتيح للعرب « المعرفة والخبرة التى توفرت لمصر بالفعل » ، وسوف يسمح ذلك للعرب بأن « يسلكوا نفس الطريق الذى تسير فيه مصر » . (٣٤) فالتعاون مع العالم العربى الأكثر تخلفاً ، عند مؤيديه من المصريين فى العشرينيات ، كان طريقاً ذو اتجاه واحد : تبشير حضارى ؛ فهو عند صحيفة « البلاغ الأسبوعى » الوفدية «واجب» تفرضه الصلات الثقافية ؛ وهو « عبء القيادة » يمليه التاريخ ، عند « السياسة الأسبوعية » ، جريدة الأحرار الدستوريين (٣٥) .

لكن كان هناك تشكك كبير فى الفائدة التى تعود على مصر من مثل تلك المقترحات المفتوحة النهايات . وباختصار ، كان الوطنيون المصريون يعتقدون بأن أمتهم الجديدة فى حاجة لأن تركز الاهتمام على شئونها الخاصة . فليس هناك الكثير الذى يمكن أن تجنيه مصر من وراء التورط فى سياسات الدولة العربية الأكثر تخلفاً ؛ بل على العكس ، فإن مثل هذا التورط لن يؤدى إلا إلى تبديد طاقات يمكن استغلالها بصورة أفضل فى الداخل . يضاف إلى هذا أن التورط فى السياسات الإقليمية العربية ، قد يؤدى بمصر إلى الدخول فى مغامرات

ناجمة عن الحنين إلى الماضى ولا علاقة لها بمعطيات الواقع السياسى المعاصر ، بل ولا يتوفر لها مقومات النجاح . (٣٦)

وتعد انتقادات « حسين محمود » لمشاركة مصر فى الشئون السياسية العربية ، كما ظهرت فى مقال له ، عام ١٩٣٠ ، بعنوان « مصر والبلدان العربية » ، خير تعبير عن هذا الموقف العام .(٣٧) وهو يرصد قائمة طويلة من الأسباب النفعية التى تدعم الاتجاه السياسى المصرى الإنطوائى ، وتنكر فكرة مشاركة مصر فى الحياة السياسية العربية . فمصر فقيرة من حيث مواردها الطبيعية . والقوة البشرية المتاحة للبلاد محدودة . ومصر فى نضالها ضد الإنجليز ، من أجل تحقيق تحررها الوطنى ، فى حاجة لأن تحشد كل مواردها وقوتها وجهودها فى نطاق وادى النيل ، وألا تبددها وتشتتها فى المحيط العربى الأوسع . وإلى جانب هذه الاعتبارات البرجماتية والمتمحورة على المصلحة المصرية ، يدرك « حسين محمود » التباينات الأساسية بين البلدان العربية المختلفة . فليس بمقدور مصر أن تتخطى الفجوات الطبيعية التى تفصل بين البلاد العربية . ويعبر « محمود » فى خاتمة مقاله ، حول الأمم العربية وعلاقة مصر بها ، عن مشاعر القومية المصرية التى تضع مصالح مصر فى المقام الأول، والذى ساد مصر فى العشرينيات . يقول « حسين محمود » : « تختلف الأمم العربية الأخرى عن بعضها البعض اختلافاً جذرياً فى درجة تطورها . ولكل منها وضعها المحلى المتميز ومشكلاتها المتفردة . وليس من صالحنا أن نأخذ على عاتقنا قيادة هذه الأمم » . (٣٨)

الدولة المصرية والعالم العربي

هناك مسألة واضحة تتعلق بالسياسة الخارجية الفعلية للدولة المصرية الجديدة فى العشرينيات ، فى اتصالها بمدى سيادة مصر على قرارها . فقد حصلت مصر على استقلالها الرسمى فى فبراير ١٩٢٢ . لكننا إذا ما نظرنا إلى الإعلان البريطانى . بمنح مصر الاستقلال من جانب واحد سنجد أنه قد احتفظ للإنجليز بالإشراف على جوانب متعددة من الشئون الداخلية والخارجية ، وأن الإنجليز قد احتفظوا بمفاتيح قوية للتأثير على اتخاذ القرار ، وأن الاستقلال المصرى لم يكن كاملاً . وعلى الرغم من وجود درجة محددة من التأثير أو السيطرة البريطانية ، أو كلاهما ، على السياسة الخارجية – كما سيتضح من تحليلنا التالى – إلا أن من الضرورى الإلمام ببعض القيود التى فرضها الانجليز على أداء الحكومة المصرية .

بشكل عام ، تمتعت الحكومة المصرية ، خلال العشرينيات ، بحرية كبيرة فى تصريف الشئون الإقليمية . ومن المؤكد أنه كانت هناك جوانب عديدة فى العلاقات الخارجية ، خاصة المسائل التى تمس المصالح الاستراتيجية البريطانية فى الشرق الأوسط أو تلك التى تؤثر فى

علاقة الإنجليز مع القوى الكبرى الأخرى ، لم يكن تدخل الإنجليز فى سياسة مصر الخارجية بشأنها موضع سؤال ، سواء بالمعنى الإيجابي ، بدفع مصر لاتخاذ مواقف بعينها أو بالمعنى السلبى ، بمنع التصرفات التى تتعارض مع المصالح البريطانية فى المنطقة . إلا أنه برغم السماح للإنجليز بقدر كبير من توجيه السياسة الخارجية المصرية ، كانت لا تزال هناك مساحات كبيرة فى العلاقات الإقليمية الدولية لا يشكل فيها الإنجليز مادة السياسة الخارجية المصرية. ففى بعض الحالات عندما لا يكون الموضوع المعنى مؤثراً فى المصالح البريطانية ، يترك الأمر للمصريين ؛ أما فى بعض الحالات التى تؤثر فى المصالح البريطانية كان البريطانيون يميلون إلى عدم استنزاف مواردهم ، الضخمة والمحدودة فى الوقت نفسه ، فى الضغط على المصريين ؛ وهناك مسائل أخرى محددة ظلت خافية على الإنجليز برغم معرفتهم الكبيرة بمجريات الأمور فى الشرق الأوسط . ومن هذه الخفايا التفاصيل الدقيقه لما كانت تفعله الحكومة المصرية فى علاقتها بجيرانها . وباختصار ، فقد كان الإنجليز غالباً ما يؤثرون فى محددات صنع السياسة المصرية خلال مرحلة الملكية البرلمانية وأحياناً ما كانوا يحكمون السيطرة عليها ، لكنهم لم يفعلوا ذلك بصورة ثابتة ، وكثيراً ما كانت درجة سيطرتهم على الدولة المصرية أقل مما كان مفترضاً بشكل عام .

وهناك ملاحظة تمهيدية هامة بشأن السياسة الخارجية الفعلية لمصر فى العشرينيات ، وهى أنها كانت أكثر توجهاً نحو أمم أوروبا المتقدمة منها إلى جيران مصر « المتخلفين » . وهكذا أقامت مصر المستقلة علاقاتها الدبلوماسية الرسمية مع دول أوروبية أولا ، لا مع بلاد عربية أو مسلحة . حيث افتتحت مقرات البعثات الدبلوماسية فى لندن وباريس وروما بحلول ١٩٢٣ ، ثم فى برلين وبروكسل ومدريد وبراغ واثينا بحلول ١٩٢٥ ، وكانت الدولتان الشرق أوسطيتان الوحيدتان التى أقامت مصر معهما علاقات دبلوماسية ، فى منتصف العشرينيات، هما تركيا والمملكة « الشريفية »، القصيرة العمر ، بالحجاز . (٣٩) ولم يتم التوصل إلى معاهدات الصداقة وإقامة علاقات دبلوماسية مع الدول الإسلامية الشقيقة (إيران وأفغانستان) إلا فى عام ١٩٢٨ .(٤٠) كذلك ، فقد كانت علاقات مصر الرسمية مع تلك الدول العربية القليلة، المستقلة شكلياً ، خلال العشرينيات، واهنة . فالعلاقات مع الدولة الشريفية فى الجزيرة العربية لم تستمر إلا إلى عام ١٩٢٤ ؛ والعلاقات مع السعودية ، التى جاءت بعدها ، انقطعت من ١٩٢٦ - ١٩٣٦ ؛ ومعاهدة مصر مع الدولة العربية المستقلة إسمياً لم تتحقق إلا فى ١٩٣١ ، عندما وقعت معاهدة لتسليم الفارين مع العراق . (٤١)

كان من الطبيعى أن تختلف العلاقة السياسية العملية للدولة المستقلة حديثاً فى مصر مع الوحدات السياسية المختلفة ، التى كان ينقسم اليها العالم العربى خلال العشرينيات ، طبقاً للظروف القائمة داخل كل بلد عربى . فبعض تلك البلاد العربية بعيد جغرافياً وتاريخياً

عن مصر ، وبعضها الآخر قريب منها زمانياً ومكانياً ؛ والقليل منها مستقل ، ومعظمها تحت السيطرة الأجنبية ؛ وبعضها يتوازى تطورها مع التطور الذى كانت تشهده مصر ، بينما الأخريات تشاركها القليل من هذا التطور ، أولا تشاركها على الإطلاق . لكن فى إطار هذه العلاقات المختلفة هناك سمة مشتركه واحدة للمرحلة منذ الاستقلال الإسمى للدولة المصرية فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ وحتى نهاية العقد ، ألا وهى غياب السياسة المصرية التى تعلى من شأن إقامة رابطة قومية مشتركة بين مصر وجاراتها العربيات .

مصر والمغرب العربي

خلال العشرينيات لم يكن للدولة المصرية الجديدة سوى علاقات رسمية بسيطة مع المناطق العربية الواقعة إلى الغرب من مصر . ففرنسا كانت تسيطر على المغرب ، وكانت سياسة الحكومة المصرية فى العشرينيات تتجه نحو تدعيم علاقاتها الطيبه مع فرنسا وتستبعد إقامة أية صلات مصرية مع السكان العرب / المسلمين فى بلاد الشمال الإفريقى الفرنسى . وعلى الرغم من أن الرأى العام والصحافة المصرية كانت تعبر ، من حين لآخر ، عن تعاطفها مع الأنشطة الوطنية العربية الموجهة ضد السيطرة الاستعمارية الفرنسية والأسبانية فى المغرب ، مثل ثورة « عبد الكريم » فى الريف فى منتصف العشرينيات ،(٤٢) إلا أن الحكومة المصرية كانت تتحاشى أى تورط رسمى فى سياسات المغرب العربى . ويتضح إقرار مصر بالأمر الواقع الإستعمارى فى المغرب فى موقفها من مشاركة وفد الريف المغربى فى مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ . فعندما اعترضت الحكومة الأسبانية رسمياً على هذه المشاركة ، تراجعت السلطات المصرية أمام الضغوط الأسبانية ورفضت السماح لوفد يمثل متمردى الريف بدخول مصر . (٤٣)

والصلة السياسية الوحيدة الهامة لمصر المستقلة مع دولة عربية غربى وادى النيل ، خلال العشرينيات ، كانت مع جارتها ليبيا الخاضعة للسيطرة الإيطالية . وكانت جغرافيتها لا أيديولوجيتها هى العامل الحاسم فى تورط مصر فى الشئون الليبية . فمصر لها حدود مشتركة مع ليبيا ، وقد استدعى هذا الوضع سياسة مصرية عملية تجاه هذه الجارة .

وفيما يخص ليبيا ، شهد منتصف العشرينيات حادثان شغلا الرأى العام فى مصر وآثارا الجدل . أولهما ، استخدام معارضوا الحكم الإيطالى الحدود المصرية كملجأ أو قاعدة لهم. ففى يناير ١٩٢٤ ، طلبت الحكومة الإيطالية من الحكومة المصرية القبض على عدد من العرب الليبيين الموجودين بمصر آنذاك وتسليمهم إلى السلطات الإيطالية فى ليبيا . (٤٤) وعندما عُرف بأمر هذا المطلب فى مصر ثارت احتجاجات شديدة ، « بين جميع الأحزاب دون

تمييز » ، لاحتمال رضوخ الحكومة للضغط الإيطالي وفشلها في حماية الأشقاء العرب الذين يناضلون ضد الاستعمار والدفاع عن سيادة مصر الحديثة الاستقلال . (٤٥) وحاولت الوزارة اتخاذ موقف متوازن أمام المطالب الإيطالية من جهة والسخط العام من جهة أخرى . وفي ٢٤ فبراير ١٩٢٤ ، أعلنت أن الأشخاص المطلوبين لن يعودوا إلى ليبيا ولن يسمح لهم بالبقاء في مصر ؛ وأن عليهم أن يغادروا مصر إلى ملجأ آخر يختارونه . (٤٦)

وهكذا فإن جوهر المطلب الإيطالي (أي ألا تصبح مصر قاعدة للنشاطات المعادية للإيطاليين) قد أجيب ، وفي الوقت نفسه أمكن الحفاظ على الشرف القومي المصري . وما ينبغي ملاحظته في هذه الواقعة الدبلوماسية المبكرة التي شهدتها مصر الجديدة هو نتيجتها ، والتي حققت نوعاً من الإنسجام بين علاقة مصر بإيطاليا ، واستمرارها ، من الوقت نفسه ، في تقديم المساندة والدعم لجيرانها العرب .

وتتصل المسألة الثانية التي شهدتها العلاقات المصرية مع ليبيا ، في العشرينيات ، اتصالاً مباشراً بمصر نفسها . ونعني بها مسألة الحدود المصرية - الليبية . فحدود الصحراء بين مصر وليبيا لم تتحدد بشكل دقيق وقت أن كان البلدان يتبعان الإمبراطورية العثمانية . وعندما أصبحت مصر مستقلة في ١٩٢٢ ، لم يكن الاتفاق الأنجلو - إيطالي المؤقت لترسيم الحدود قد أنجز . وقد قاومت الحكومات المصرية المتتابعة الجهود الإيطالية للتفاوض بشأن الحدود ، في أوائل العشرينيات ؛ وظل الأمر كذلك حتى ١٩٢٥ ، عندما دخلت حكومة «أحمد زيوار» في مفاوضات جادة ، بعد أن فرضت إيطاليا الموضوع باحتلالها لواحة «جغبوب» ، المتنازع عليها (٤٧) . وكانت هذه إحدى المسائل التي تدخلت فيها الحكومة الإنجليزية لصياغة السياسة الإقليمية لمصر « المستقلة » ، مدفوعة في ذلك برغبتها في إقامة علاقات طيبة مع إيطاليا ، وإنجاز الإتفاق التمهيدي مع الإيطاليين حول الحدود ، فتكررت ضغوطها على المصريين لقبول التفسير الإيطالي للحدود . (٤٨) وفي ديسمبر ١٩٢٥ ، رضخ المصريون لتلك الضغوط ، ووقعوا ، على مضض ، على إتفاق الحدود الغربية الذي يعترف بالسيادة الإيطالية على « جغبوب » . (٤٩)

وعلى ضوء المزاج ذي التوجه المصري في منتصف العشرينيات ، فقد جاء رد فعل الرأي العام تجاه الصراع حول الحدود ، بشكل عام ، وتجاه جغبوب بصفة خاصة ، معبراً عن الشرف الوطني والمصالح القومية لمصر . وركزت التعليقات الصحفية حول الصراع على الحقوق القومية لمصر وكيف أنها قد تعرضت لانتهاك ، بالاحتلال الإيطالي لجغبوب ، ثم بقبول وزارة « زيوار » لهذا الاحتلال . (٥٠) أما الصحافة الوفدية فقد أعلنت أن المناطق المتنازع عليها هي جزء من مصر ، ينطبق عليها ما ينطبق على القاهرة أو الأسكندرية (٥١) ؛ وكان سبب

الإدانة فى ديسمبر ١٩٢٥ ، هو « تفريط » الحكومة « فى « أرض مصرية مقدسة » بوسط الصحراء ؛ (٥٢) بل أن وصف اتفاق ديسمبر ١٩٢٥ بأنه تخلى عن الحقوق الإسلامية « يلحق العار بمصر فى نظر الإسلام » إنما كان يعنى عملياً الإشارة إلى هبة مصر الدولية . (٥٣)

أطماع مصر الملكية في الجزيرة العربية

كان لمصر فى العشرينيات علاقات سياسية أكثر قوة مع المناطق العربية الواقعة شرقى وادى النيل . وكان وجود أكثر من حركة قومية منظورة فى منطقة آسيا العربية واحداً من المثيرات التى أدت إلى المزيد من التورط المصرى فى شئون تلك المنطقة . وعلى الرغم من أن مطامح القوميين العرب كانت لا تزال تستثنى مصر ، إلا أن وجود دول مستقلة فى الجزيرة العربية ، كان على مصر أن تتجاوب معها ، وكذلك جماعات قومية فى مناطق الانتداب بالهلال الخصيب ، تسعى بوعى لاكتساب التعاطف التأييد المصرى لكفاحها ضد الإنجليز والفرنسيين، كل ذلك ساعد على جر مصر إلى التورط ، من حين لآخر ، فى الشئون السياسية لعرب آسيا.

وكانت أول علاقة ملموسة لمصر المستقلة مع دولة عربية آسيوية هى تلك التى قامت مع المملكة العربية بالحجاز، القصيرة العمر، تحت قيادة الشريف / الملك حسين . وكانت العلاقة الدبلوماسية الرسمية بين مصر ومملكة الحجاز قصيرة العمر كذلك . وعلى الرغم من أن مصر كانت ترغب فى إقامة علاقات دبلوماسية وقنصلية مصرية فى الحجاز منذ ١٩٢٣ ، إلا أن الإنجليز طلبوا الانتظار لحين تنظيم العلاقات الدبلوماسية الإنجليزية الحجازية . (٥٤) وكنتيجة لذلك ، لم تفتتح القنصلية المصرية فى جدة إلا فى إبريل ١٩٢٥ ، قبل شهور قليلة من زوال المملكة الحجازية على يد منافستها الدولة السعودية . (٥٥)

كذلك ، لم تكن العلاقات غير الرسمية بين مصر ومملكة الحجاز منسجمة . ففى كل من عامى ١٩٢٣ ، ١٩٢٤ ، وقبل تنازل الملك حسين واستيلاء السعوديين على مكة فى أكتوبر ١٩٢٤ ، وقع الخلاف بين الحكومتين المصرية والشريفية بشأن المحمل والكسوة ، اللذين كانت مصر ترسلهما سنوياً ، كجزء من عملية الحج . ففى عام ١٩٢٣ ، فُسِّرت محاولة مصر لإرسال بعثة طبية مع الحجيج المصرى ، من جانب النظام الحساس فى الحجاز ، كإهانة لخدماته الطبية، ورفض دخول البعثة ، وعند ذلك سحبت الحكومة المصرية المحمل .(٥٦) وفى العام التالى ناقشت الحكومتان مسبقاً إجراءات البعثة الطبية المرافقة لبعثة الحج المصرية بما يرضى الطرفين، لكن التوتر نشب عندما حاول الملك حسين إزالة اسم الملك فؤاد من فوق الكسوة . ورد قائد الحج المصرى على ذلك بـ « إشارة خفية ، مذكِّرا الحجازيين كيف كانت قوات محمد

على تعاملهم بالسياط قبل ذلك بقرن من الزمان » .(٥٧)

وتعتبر الحادثة التى وقعت أواخر عام ١٩٢٤ مثالاً ممتازاً على هامشية الشئون العربية فى الاهتمام الوطنى المصرى بشكل عام ، خلال العشرينيات . فبينما كانت القوات السعودية تجتاح الحجاز ، مع نهاية عام ١٩٢٤ ، مر الأمير « زيد » ، الابن الأصغر للملك حسين ، بمصر فى طريقه إلى لندن . وفى مقابلة صحفية معه صرح بأن المساعدة «الإسلامية» المقدمة لوالده تلقى التقدير وعبر عن أمله فى أن تجد حكومة الجارة مصر السبيل لدعم مملكة الحجاز المحاصرة . وعندما شاع أمر الحديث فى مصر ، اعتبر كلام الأمير « زيد » طلبا للدعم الدبلوماسى والمالى ، بل والعسكرى ، المصرى للدولة الشريفية . (٥٨)

وقد أثارت فكرة التدخل المصرى فى الحرب فى الجزيرة العربية الغربية عاصفة من الجدل فى داخل مصر . ولاقى معارضة شديدة من جانب الصحف الكبرى المتصلة بأحزاب مصر السياسية . وكان رد الفعل الأولى أنه لا الملك « حسين » ولا الأسرة الملكية التى أسسها تستحق المساعدة . وعلى الرغم أن كثيرين من المصريين كانوا يتشككون فى ملائمة النظام السعودى كحارس للمدن الإسلامية المقدسة ،(٥٩) فقد كان موقفهم أكثر سلبية تجاه «حسين» ونظامه . فهذا الملك هو الذى « انضم إلى صفوف أعداء الإسلام » أثناء الحرب العالمية الأولى؛ وهو أيضاً الذى « يشق وحدة الأمة العربية » بمحاولته الراهنة لتولى منصب الخلافة ؛ أو هو مجرد « مجنون » وإجباره على التنازل أمر له ما يبرره . (٦٠)

لكن بعيداً عن هذا العداء المتأصل للملك « حسين » ، كان قادة الرأى العام فى مصر فى ١٩٢٤ ، يرون أن مثل هذا التدخل فى الجزيرة العربية ليس فى مقدور مصر ، ولا هو فى صالحها . فافتتاحيات « البلاغ » و « الأخبار » ترى أن مصر غير قادرة على التدخل الفعال ، وتتساءل الأولى بسخرية كيف يتوقع من مصر غير القادرة على تحرير نفسها من الإنجليز أن تمد نفوذها السياسى إلى الخارج ، بينما ترى الأخيرة أن من الواجب على مصر أن تنظف منزلها من « الاحتلال الأجنبى » قبل أن تتورط فى صراعات خارجية . (٦١) وكان البعض يرى أن التدخل فى الجزيرة العربية يخدم المصالح البريطانية بأكثر مما يخدم المصالح المصرية . حيث يوفر الحماية للدولة الشريفية العميلة للإنجليز ؛ كما أنه يمكن أن يؤدى إلى تورط مصري لا مبرر له فى غربى شبه الجزيرة لدعم حكم تحت الحماية البريطانية ، أو تقديم سابقة غير مرغوب فيها أمام مصر مستقبلا بتولى « عبء الدفاع عن المستعمرات الصهيونية الإنجليزية » فى فلسطين . (٦٢)

كانت النقطة الجوهرية فى الكثير من الانتقادات المصرية لفكرة التدخل المصرى فى الحرب التى كانت دائرة فى شبه الجزيرة هى انعدام المصلحة القومية المصرية من وراء التورط

فى الصراع . فالحرب فى الحجاز ، بالنسبة لعباس محمود العقاد ، الوفدى ، هى ببساطة « لا تعنى مصر » ، والتورط فيها « لن يعود بالفائدة » على البلاد . (٦٣) وحسبما كتب «إبراهيم عبد القادر المازنى» بالأخبار ، فإن صالح مصر القومى لا يكمن فى الدفاع عن الشريفيين وإنما فى « حسن العلاقات مع النجديين » وهو مالا يتطلب التدخل فى شبه الجزيرة . (٦٤) وكانت «كوكب الشرق » الصحيفة الوحيدة من بين الصحف اليومية الموالية التى اعتبرت أن « أحداث الحجاز يمكن اعتبارها أحداثاً محلية مصرية تستدعى الاهتمام المصرى ؛ لكن عداءها للملك «حسين » منعها من الدعوة إلى التدخل المصرى فى الحرب نيابة عنه . (٦٥) وتلخص النبرة المهيبة لصحيفة « السياسة » الرأى العام المصرى السائد تجاه فكرة التدخل المصرى فى الحرب السعودية - الشريفية . فهى ترى أن مصر لا تربطها بهذه الحركة صلة مباشرة ، ومن هنا فـ « فنحن لا نرى مبرراً لتدخل مصرى فى شئون هذه الممالك والدول بأى شكل رسمى».(٦٦) وهكذا ، كان قادة الرأى العام فى مصر ينظرون إلى الصراع السعودى - الشريفى فى شبه الجزيرة العربية ، فى عام ١٩٢٤ ، من منظور الاهتمامات المصرية ، التى كانت تستدعى تحاشى التورط المصرى فيما اعتبر خلافاً أجنبياً لا يتصل بمصر أو بمصالحها القومية بصورة أساسية .

واتخذت حكومة الوفد ، فى ١٩٢٤ ، موقفاً رافضاً تماماً لأى دور مصرى فى شبه الجزيرة . وفى خلال أيام قليلة من ظهور فكرة التدخل المصرى فى الحرب السعودية - الشريفية ، فى أكتوبر ، أعلنت موقفها المحايد من الصراع ، وأغلقت بذلك الباب أمام أى احتمال لتدخل مصرى . (٦٧) وليس هناك ما يشير إلى أن وزارة « سعد » قد قامت بأى مبادرات دبلوماسية فيما يتعلق بهذا النزاع . (٦٨)

لكن هذا الموقف المصرى بعدم التورط فى الشئون العربية لا ينطبق على كل الدوائر الرسمية فى مصر . فعلى عكس الوفد ، يبدو أن الملك والمرتبطين به كانوا يرون فى الأوضاع المضطربة ، التى تمر بها شبه الجزيرة العربية ، إمكانية لمد النفوذ الملكى المصرى إلى ما وراء حدود مصر . ومن الواضح فى هذا الصدد أنه فى أكتوبر ١٩٢٤ ، وأثناء الجدل القائم حول إمكانية التدخل المصرى فى الحجاز ، جاء الاتصال شبه الرسمى الوحيد ببريطانيا ، حول مثل هذا التدخل . وكان ذلك من جانب أحد الأعضاء الرسميين بهيئة علماء الأزهر ، اقترح وضع إقليم الحجاز تحت سيطرة مجلس إسلامى عالمى ، كحل لحالة عدم الاستقرار هناك ، وهو اقتراح يقدم فرصة لمصر والمؤسسة الدينية المرتبطة بالقصر للقيام بدور هام فى شئون شبه الجزيرة . (٦٩) وأمام الرفض الواضح من جانب حكومة الوفد لفكرة التدخل المصرى فى الصراع الشريفى - السعودى ، لم يكن أمام الملك أو الأزهر أية فرصة لانتهاج سياسة خاصة تجاه شبه الجزيرة فى ١٩٢٤ .لكن بعد عام من ذلك ، وبعد أن ذهبت وزارة الوفد وجاءت وزارة « أحمد

زيوار » الموالية للملك ، كان بمقدور القصر اتخاذ موقف ، عندما ظهرت الإمكانية مرة أخرى للتدخل فى شبه الجزيرة .

ففى صيف ١٩٢٥ ، وتحت ضغط اليأس المتزايد ، سعى « على » ملك الحجاز إلى عدد من قناصل القوى الأجنبية بجدة ، طالباً مساعدات مالية وغيرها . وكان من بين من أتصل بهم القنصل المصرى الجديد « صالح عبد الرحمن » ، ويبدو أن الملك « على » وعد بتأييد أطماع الملك « فؤاد » فى الفوز بالخلافة فى مقابل المساعدة المالية المصرية وتوسط مصر لصالحه لدى السعوديين . (٧٠) وقام « عبد الرحمن » - الذى يبدو أنه كان يرى فى السعوديين ، بصلاتهم بروسيا ، تهديداً ثورياً لمصر - بتطوير هذه المطالب إلى اقتراح بإرسال قوات مسلحة مصرية إلى الحجاز للسيطرة على المنطقة ومنع الغزو السعودى . (٧١) لكن الحكومة المصرية لم يصل بها الأمر إلى حد القبول باقتراح ممثلها بالتدخل المسلح فى شبه الجزيرة ، وربما يعود ذلك إلى تحذير بريطانى بعدم الوصول إلى حد كهذا . (٧٢) ولعلمها بأن التدخل المصرى الناجح فى الحجاز يمكن أن يدعم هيبة مصر فى الخارج وطموح الملك « فؤاد » فى الخلافة ، فقد قامت الحكومة بمبادرة دبلوماسية فى شبه الجزيرة مع انتهاء عام ١٩٢٥ .

ففى سبتمبر ١٩٢٥ ، أرسل الملك « فؤاد » الشيخ « محمد مصطفى المراغى » فى مهمة سرية إلي شبه الجزيرة . وكان الهدف الظاهرى من الزيارة هو الترتيب للتفاوض لوضع حد للحرب السعودية - الشريفية . (٧٣) لكن بحث « مارتن كرامر » فى الأرشيف الملكى المصرى يبين أن الهدف الأعمق للمراغى هو محاولة تدعيم النفوذ المصرى فى الحجاز . وفى نقاشه مع الملك « على » بجده ، طالب « المراغى » بوضع لمصر فى شبه الجزيرة ، يختلف عما حصل عليه البريطانيون فى مراسلات الحسين - مكماهون قبل ذلك بعشر سنوات ، ويضمن إشرافاً مصرياً لتأمين الحجاج ، وإعطاء الأولوية للمصريين فى المناصب الفنية ، والتنسيق العام بين الحجاز ومصر فى السياسة الخارجية .(٧٤) ولم يكن أمام « على » ، السيىء الطالع، إلا أن يقبل بهذه المطالب المصرية الجارفة . (٧٥)

على أن القوة الحقيقية فى شبه الجزيرة كانت آنذاك بيد « ابن سعود » . وعندما التقى به « المراغى » فى مكه ، كان يهدف إلى تحقيق أمرين : أولهما ، قبول « ابن سعود » بحق الملك « فؤاد » فى الخلافة ، ثم اتخاذ ترتيبات داخلية بالحجاز تتيح الاستقلال الذاتى المحلى والتعاون الدولى الإسلامى فى إقامة نظام جديد للمدن المقدسة .

ومن الواضح أن افتراض الشيخ كان قائماً على أن الاتجاه الحجازى التاريخى نحو مصر، إلى جانب المشاركة المصرية فى تقرير حكم الحجاز يمكن أن يؤديا إلى هيمنة مصرية فى شبه الجزيرة الغربى . وحسب تقرير « المراغى » إلى الملك « فؤاد » ، فإن « ابن سعود » وافق

على كلا المبدأين من خلال نقاشه مع الشيخ . (٧٦) وانطلاقاً مما اعتبره رداً مرضياً من جانب « ابن سعود » ، اعتبر « المراغى » أن مهمته قد كللت بالنجاح ؛ ويتجاهل الشيخ مصالح الملك « على » ، التى جاءت مهمته كتلبية لمناشدته ، وينهى تقريره إلى الملك مباهياً بأنه بفضل مساعيه فإن « من الممكن أن يصبح لمصر الصوت الأجهر بين الدول الإسلامية ، والتأثير الأكبر فى الأراضى المقدسة » .(٧٧)

لكن « المراغى » يبالغ بشدة فى إنجازاته . فسواء كان « ابن سعود » قد وعد بشىء فى سبتمبر أم لا ، فإن تصرفاته بعد فتحه لما تبقى من الحجاز ، فى ديسمبر ١٩٢٥ ، لا يبدو منها قبوله بوضع متميز لمصر فى شبه الجزيره الغربية . وبدلا من الترحيب بدور مصرى فى شبه الجزيرة ، أعلن « ابن سعود » نفسه ملكاً على الحجاز فى يناير ١٩٢٦ . وفى حقيقة الأمر فإن كل من الشيخ « المراغى » وراعيه الملكى قد خُدعا .

ولربما كان إحساس الملك « فؤاد » بأن « ابن سعود » قد خدعه فى ١٩٢٥ ، هو - جزئياً - السبب وراء العداء الكبير الذى ظل الملك فؤاد يكنه للنظام السعودى بقية حياته . فالاتجاه الرسمى المصرى الذى اتسم بالفتور والتحفظ تجاه الدولة السعودية ، والذى ساد طوال معظم الفترة ما بين الحربين ، يعود إلى عام ١٩٢٦ ، عندما نظم السعوديون المؤتمر الإسلامى بمكة في يونيو - يوليو ١٩٢٦ ، لمناقشة الترتيبات الداخلية لإدارة المدن المقدسة والحج . فقد ظلت وزارة « زيوار » ، القريبة من القصر ، ترفض طويلاً المشاركة فى المؤتمر ؛ وكان الوفد المصرى الأصلى المقرر حضوره وفداً غير رسمى برئاسة الشيخ « محمد ماضى أبو العزايم » ، أحد المناصرين البارزين لإقامة خلافة مصرية . (٧٨) ولم تستبدل وزارة «زيوار» الوفد بآخر رسمى ، برئاسة الشيخ « محمد الأحمدى الظواهرى ، يسيطر عليه الأحرار وأقل خضوعاً للقصر ، وأكثر دراية بالحاجة المصرية إلى المشاركة فى تقرير المسائل المتعلقة بالمدن المقدسة والحج ، إلا بعد انعقاد المؤتمر فى يونيو ١٩٢٦ .(٧٩)

وعندما وصل الوفد الرسمى المصرى إلى مكة ، فى نهاية يونيو ، جاءت مشاركته فى المؤتمر الإسلامى محدودة . ولأنه - حسبما يشاع - كان يحمل تعليمات بتفادى النقاش فى المسائل السياسية ، (٨٠) فقد انسحب الوفد مؤقتاً من المشاركة عندما تعرض المؤتمر لمسألة الحدود بين الحجاز وشرق الأردن .(٨١) وكان التدخل شبه السياسى الوحيد فى المشاورات مصرياً صرفا بطبيعته ، حيث قدم « الظواهرى » احتجاجاً شديداً على الفصل ، فى مناقشات المؤتمر ، بين « مصر » و « السودان » وقدم اقتراحاً بارعاً يقضى باستخدام لفظ « السودان » على السودان غير المصرى ، مثل الكنغو ، وهو ما قبلت به رئاسة الجلسة على الفور . (٨٢) وكان الوفد المصرى أحد وفدين (الثانى هو وفد اليمن) رفضا الإلتزام بمحتوى رسالة الملك

«ابن سعود » التى تحدد سياسته فى المستقبل . (٨٣) وهكذا تحاشى الوفد كل ما يمكن أن يعد اعترافاً رسمياً مصرياً بالدولة التوسعية السعودية الجديدة .

وقد شهد مؤتمر مكة الإسلامى واقعة قضت على أية إمكانية لقيام علاقات دبلوماسية بين الحكومتين المصرية والسعودية . ففى ١٩ يونيو ، قام الوهابيون الأصوليون فى « منى » بالهجوم على فرقة الموسيقى المصرية المرافقة للمحمل . وعندما بدأو هجومهم على الفرقة فتح المصريون النار فقتلوا حوالى ٢٥ من الوهابيين وجرحوا كثيرين . (٨٤) وعندما تعرض المحمل ، بعد ذلك بأسبوع ، لمظاهرة عدائية من جانب الوهابيين ، قامت الحكومة المصرية فى ٣٠ يونيو ، فجأة ، بسحب المحمل والفرقة قبل إنهاء مراسم الحج . (٨٥) ومن الواضح أن « ابن سعود » فسر الحادثة كدليل على بقايا للنفوذ الأجنبى داخل حدود مملكته الجديدة ، لا ينبغى التساهل معه . وهكذا حاول فى العام التالى فرض شروط صارمة على المحمل المصرى ، منها منع اصطحاب المحمل لأى حراسة مسلحة . ورفضت الحكومة المصرية هذه الشروط ، واعتباراً من عام ١٩٢٧ ولمدة عشر سنوات تالية لم يرسل المحمل المصرى إلى الحج . (٨٦)

لم تسبب المتاعب التى أحاطت بمسألة المحمل إزعاجاً كبيراً للعرش المصرى . ويبدو أنها قدمت له مبرراً كافياً لعدم الإقدام على خطوة كان ينفر من القيام بها ، ألا وهى إقامة علاقات دبلوماسية مع المملكة السعودية الجديدة ، التى أعلن قيامها فى يناير ١٩٢٦ . وفى نقاش ذو دلالة مع « ارثر هندرسون » ، فى أغسطس ١٩٢٦ ، يقدم « فؤاد » حادثة المحمل كسبب رسمى لامتناع مصر عن الاعتراف رسمياً بالدولة السعودية . (٨٧) لكن ملاحظاته الأخرى ، التى قدمها لهندرسون ، تكشف عن أن العرش المصرى لا تزال تداعبه الأمال فى الهيمنة المصرية ، وهيمنته هو الشخصية ، فى غـربى شبه الجزيـرة . وهو ينتقد « تعصب » « ابن سعود » والوهابيين ، معبراً عن رأيه بأن ذلك يجعل « ابن سعود » « يفقد الشعبية ، أكثر فأكثر » ، وأعلن الملك أنه ، هو شخصياً ، « لا يعتقد فى إمكان استمرار النظام الحالى فى الحجاز » . وتظهر النوايا الحقيقية للملك « فؤاد » فى غربى شبه الجزيرة ومدنها المقدسة ، فى عام ١٩٢٦ ، فى الحل الذى اقترحه لتفادى حالة عدم الاستقرار التى يتوقع أن تكتسح المنطقة : « من رأى الملك « فؤاد » أنه ليس هناك سوى حل واحد للحجاز هو حاكم مصرى تحديداً ، كما هو الحال فى السودان . والجيش المصرى أكبر بكثير من احتياجات مصر ، ويمكن إرسال كتيبتين إلى « جده » لحفظ النظام هناك وليس هناك نظام آخر لتأمين الحجيج . وهو يتنبأ بالتعاون اللصيق بين مصر وانجلترا على مدى السنوات القادمة . وشأن القوة الإسلامية العظمى ، فإن انجلترا ستكون المستفيد الرئيسى من نظام يضمن حج مستقر وآمن ونظيف» . (٨٨)

كانت تطلعات الملك « فؤاد » فى إرساء دور سياسى مصرى فى الحجاز طوباوية . إذ سرعان ما رفضت بريطانيا فكرة الاحتلال العسكرى المصرى للحجاز التى كان الملك قد اقترحها فى أغسطس ١٩٢٦ ، (٨٩) ولم يتح الاستقرار النسبى والنظام الذى نجح فى فرضه النظام السعودى الفرصة لتدخل سياسى مصرى فيما تلا من أعوام . لكن ، وعلى الرغم من أن الملك كان ضعيفاً بدرجة لا يستطيع معها اتخاذ تحرك إيجابى بخصوص شبه الجزيرة ، فإن موقفه فى مصر كان قوياً بدرجة سمحت له بالحيلولة دون قيام علاقات مصرية – سعودية. وحتى عشية موت الملك « فؤاد » فى ربيع ١٩٣٦ ، لم تكن هناك علاقات دبلوماسية رسمية بين مصر والدولة السعودية (التى تغير اسمها إلى المملكة العربية السعودية ، فى عام ١٩٣٢) . وكانت تلك سياسة شخصية للعرش المصر ى، احتفظ بها فى مواجهة المحاولات السعودية المتكررة لتطبيع العلاقات ، وضد مشاعر قطاع كبير من الرأى العام المصرى ورأى العديد من الوزراء المصريين ، بضرورة الاعتراف ، ومناقضاً للفهم البريطانى الذى كان يرى فى موقف عدم الاعتراف مصدراً « لمتاعب جمة لكافة الأطراف المعنية». (٩٠) وعلى المستوى الدبلوماسى ، فقد ظلت أكبر دولتين عربيتين مستقلتين ، فى فترة ما بين الحربين ، معزولتين عن بعضهما البعض من الوجهة العملية .

ويبقى أن نشير هنا إلى « علاقات » مصر مع دولة مستقلة أخرى فى شبه الجزيرة العربية ، ونقصد اليمن . فمثلما كان الحال مع جارتها الأكبر فى الشمال ، لم تكن هناك علاقات دبلوماسية رسمية بين مصر واليمن خلال العشرينيات . ويبدو أن مسألة مثل هذا الاعتراف لم تثر حتى عام ١٩٢٩ ، عندما أرسل الإمام « يحيى » رسالة إلى الملك « فؤاد » يسأله مساعدة اليمنيين فى مصر .(٩١) ولربما رأى الملك « فؤاد » فى ذلك فرصة سانحة لإقامة نفوذ مصرى فى شبه الجزيرة ، فقام على الفور بإرسال مبعوث شخصى فى مهمة نوايا حسنة والبحث فى إقامة قنصلية مصرية فى اليمن .(٩٢) وفى هذه المرة وقفت الضغوط البريطانية وراء تراجع العرش المصرى عن التورط فى جنوب غرب شبه الجزيرة . ولأن الإنجليز اعتبروا « التدخل » المصرى فى اليمن عملاً معادياً لكل من انجلترا والسعودية فقد حذروا «فؤاد» بأن « مصر ليس لها مصالح » فى اليمن ، ومن ثم فلا ضرورة لإقامة علاقات معها.(٩٣) وأدرك «فؤاد» مغزى الإشارة ، وعلى الفور استبعد فكرة إقامة علاقات دبلوماسية رسمية مع اليمن .

وتقدم هذه المحاولات المتقطعة لمد النفوذ المصرى (الملكى بالأساس) إلى الشئون السياسية لشبه الجزيرة العربية مثلاً واضحاً لغياب أى إحساس بالشعور القومى العربى فى أوساط قيادة مصر السياسية فى العشرينيات . فالمتحدثون باسم أحزاب مصر السياسية يعارضون بشدة أى دور مصرى فى الحجاز ، انطلاقاً من أن مثل ذلك التدخل لا يخدم المصالح

القومية المصرية ؛ والملك « فؤاد » وعملاؤه يرون الدور المصرى فى شبه الجزيرة ، بالأساس، من منظور الهيبة والنفوذ الملكى ؛ وحتى الصحف ذات الميل العربى مثل « الأهرام » (الوحيدة من بين الصحف الكبرى التى فضلت التدخل المصرى فى شبه الجزيرة فى أواخر ١٩٢٤) بررت تبنيها لفكرة وجود سياسة مصرية خاصة تجاه شبه الجزيرة من منطلق «الفوائد والمزايا المادية المعنوية » من وراء سياسة كهذه لمصر نفسها . (٩٤) إن سلسلة المواقف تلك لا تمثل تحدياً للقومية القطرية المصرية التى سادت فى ذلك العقد ؛ بل أنها تعكس سيادة هذا الاتجاه بين النخبة المصرية فى العشرينيات .

رد الفعل المصري تجاه الانتداب على سوريا والثورة السورية

كان الموقف الرسمى للحكومة المصريه ، الحديثة الاستقلال ، من الانتداب الفرنسى على سوريا (وتشمل لبنان) فى العشرينيات ، هو التكيف مع واقع الهيمنة الفرنسية التى لا جدال فيها . واتفاقية تنظيم أوضاع المقيمين بمصر من السوريين واللبنانيين ، بين الحكومتين الفرنسية والمصرية ، تتضمن - وإن بشكل غير مباشر - اعترافاً مصرياً بالانتداب . والحقيقة أن الحكومتين قد أخضعتا السوريين واللبنانيين لنوعين من المعاملة القضائية ؛ فالحكومة المصرية تقر بخضوع المقيمين بالبلاد بصفة مؤقتة للقضاء الفرنسى والحماية الدبلوماسية المصرية ، فبينما تسلم الحكومة الفرنسية بخضوع السوريين - اللبنانيين « المستقرين بالفعل فى مصر » لقانون الجنسية المصرى الجديد ، الذى كان قيد الصياغة آنذاك . (٩٥) وهكذا ، فإن حكومة مصر تعترف بالسلطة الفرنسية على الأشخاص السوريين - اللبنانيين المسافرين إلى الخارج ، وإن لم تعترف ، بشكل مباشر ، بالسلطة الفرنسية على سوريا ولبنان .

وتعتبر الثورة السورية ، فى منتصف العشرينيات ، أهم الأحداث المتعلقة بالانتداب السورى . وكان من الطبيعى أن تستثير تلك الثورة تعاطف وتأييد الجالية العربية السورية، الكبيرة والغنية ، المقيمة بمصر فى العشرينيات ، للحركة القومية . وقد قادت المنظمات السورية - اللبنانية القائمة بمصر ، وكذلك اللجان التى تشكلت لدعم الثورة فى بلادها ، عملية الترويج للقضية الوطنية فى محاولة لإيجاد دعم سياسى ومالى للثورة فى ساحة المعركة . (٩٦) وكان لتلك « البرقيات التى لا حصر لها » ، الموجهة من هذه الهيئات إلى الوكالات العالمية والرأى العام العالمى ، تطالب باستقلال سوريا ، أن تنتهى باحتجاجات فرنسية على القاهرة ، التى أصبحت « مركزاً للناقمين والمحرضين » من سوريا . (٩٧) وكان «المؤتمر السورى - الفلسطينى » ، الذى يتخذ من القاهرة مقراً رئيسياً له ، هو الكيان التنظيمى الأساسي لهذا الدعم الخارجى للثورة . ويقدر ما جمعه المؤتمر من أموال ، من مصر

وحدها ، لدعم الثورة السورية بحوالى ١٠٠٠٠ جنيه مصري.(٩٨)

لكن الجالية السورية – اللبنانية فى مصر لم تكن الجهة الوحيدة التى وقفت إلى جانب المتمردين السوريين فى أواخر العشرينيات . فقد أسهم فى ذلك قطاع كبير من الرأى العام المحلى . وقامت الصحف المصرية بإرسال مراسلين خصوصيين إلى سوريا لتغطية الصراع هناك؛ وكتب الشعراء المصريون يشيدون بالثوار ويدينون أعمال القمع التى يقوم بها الفرنسيون ؛ وناشدت الصحف من مختلف الاتجاهات . – من « المقطم » التى يديرها السوريون إلى « كوكب الشرق » الوفدية – المصريين لتقديم المساعدة لضحايا العنف الذى شمل أجزاء كبيرة من سوريا مع نهاية عام ١٩٢٥ . (٩٩) وسرعان ما انهال العون المادى من جانب المصريين : فتشكلت لجنة طارئة للإغاثة ، برئاسة الأمير « عمر طوسون ، بالإضافة إلى جهود التنظيم المصرى القائم ، وهو « جمعية الرابطة الشرقية » . ويقدر ما جمعته الجهتان ، بعد وقت قصير من القصف الفرنسى لدمشق ، بمبلغ ١٢٠٠ جنيه (١٠٠) . وكان « سعد زغلول»، إلى حد بعيد ، هو أبرز من تحدث علنا من المصريين تأييداً للتمرد السورى ، فى ١٩٢٥ ؛ وقد أصدر فى ٥ نوفمبر ١٩٢٥ « نداء إلى الأمة » ، عبر فيه علناً عن «عطف [المصريين] على إخواننا المصابين » فى سوريا ، وإدان الفرنسيين لإراقتهم دماء الأبرياء فى دمشق باعتباره جريمة ضد الإنسانية . (١٠١) وضم « سعد » صوته إلى أصوات أولئك الدعاة المصريين لإغاثة السوريين ، وقدم تبرعاً شخصياً قدره مائة جنيه لهذا الغرض . وقد حذا الزعماء الوفديون الآخرون حذو « سعد » ، وقدموا مساهماتهم للإغاثة السورية ؛ وشارك صحفيو الحزب فى إدانة الأعمل الفرنسية فى سوريا . (١٠٢)

على أن التعاطف المصرى مع القضية الوطنية السورية ، فى ١٩٢٥ ، فى حاجة إلى التقييم ووضعه فى سياقه الصحيح . فعلى الرغم من أنه كان هناك قدر كبير من الدعم المادى والبلاغى للسوريين ، إلا أن المصريين لم يعبروا عن إحساس حقيقى بمشاركة مصرية فى القضية السورية . وبرغم كل ما احتواه بيان « سعد » فى نوفمبر من مبررات للاهتمام المصرى بأحداث سوريا « التى تربطنا بها روابط وثيقة ، من تاريخ ، ولغة ، ودين ، وعادة ، وجوار» إلا أنه يضع اضطرار مصر لمساعدة السوريين على أسس إنسانية وخيرية فى المقام الأول أكثر منها أسس وطنية محضة : « ونرى أن هذا [المساعدات المالية] أيسر ما يجب للجار على الجار ، وأقل ما يساعد به الإنسان أخاه الإنسان » . (١٠٣) وفى رده على مجموعة من السوريين ، زارته بعد ذلك بأيام قليلة لتشكره على بيان التأييد ، أكد « سعد » ، بطريقة مشابهة ، على أن تعاطفه مع القضية السورية هو أقل ما يمكن أن يشعر به « كل مصرى ، بل وكل شرقى ، بل كل إنسان » تجاه حمام الدم الذى شهدته سوريا . (١٠٤) ولربما كان أكثر ما يكشف عن الموقف الحقيقى للقيادة الوفدية تجاه المسألة السورية فى ١٩٢٥ ، هو ما قيل

فى الخفاء . وحسب زميله الوفدى « عبد الرحمن عزام » ، فإن إعلان « سعد » صدر بإيعاز من « عزام » نفسه . بل أن الزعيم الوفدى رفض ، فى البداية ، فكرة إصدار بيان علنى يؤيد السوريين ونجدة سوريا . وفى رفضه الأولىّ لطلب « عزام » ، ردد « سعد » المعادلة المشهورة المنسوبة إليه حول العرب وإمكانية تحقيقهم للوحدة ، والتى غالباً ما كانت تستغل فى تشخيص موقف النخبة المصرية من القومية العربية فى العشرينيات : « إذا أضفنا صفر إلى صفر إلى صفر ، فما هو حاصل الجمع ؟ » .(١٠٥) وعلينا أن نميز بين التعاطف مع الثورة السورية وبين الموقف الأصيل الذى يحط من شأن القومية العربية .

وعلى المستوى الرسمى ، ليس هناك ما يشير إلى أن وزارة « أحمد زيوار » المصرية قد تعرضت للثورة السورية علناً ، مثلما فعل الوفد فى أواخر ١٩٢٥ ، أو تدخلها دبلوماسياً نيابة عن الوطنيين السوريين . وأهم ما فى الأمر أن اهتمام المصريين النشط بالموقف فى سوريا لم يستمر طويلاً ؛ كان مجرد انحراف مؤقت عن الاهتمام المنغلق على مصر ، الذى وسم الرأى العام المصرى خلال العشرينيات. وقد نجم هذا الوضع بفعل حدث مثير للغاية فى سوريا نفسها ، وسرعان ما تلاشت حدة الاهتمام المصرى ، ولم يترتب على هذا ارتباط مصري دائم بالقومية العربية .

مصر والانتداب على فلسطين في العشرينيات

على ضوء استمرار الهيمنة البريطانية على مصر، فمن غير المثير للدهشة أن تقدم الدولة المصرية الجديدة اعترافا بالانتداب البريطانى على فلسطين والعراق أكثر تحديدا من ذلك الذى قدمته للانتداب الفرنسى على سوريا فى العشرينيات. فمع بدء سريان الانتداب فى ١٩٢٣ (فى فلسطين) و ١٩٢٤ (فى العراق) ، طالبت الحكومة البريطانية رسميا، فى اكتوبر ١٩٢٥ ، باعتراف مصر بـ «الوضع الخاص لحكومة جلالته فى المنطقتين المعنيتين»(١٠٦). وفى فبراير من العام التالى ، قدمت وزارة «أحمد زيوار» هذا الاعتراف . ولا تحوى مذكرة الاعتراف بالانتدابين أى تحفظ على إقامة وطن قومى لليهود الذى أنيط بالانتداب على فلسطين . إلا أنها أصرت على ألا يؤثر الانتداب على فلسطين ، بأية صورة على الحدود المصرية – الفلسطينية التى حددتها المفاوضات المصرية – العثمانية فى ١٩٠٦، وهو ما قبل به الانجليز.(١٠٧). والموقف المصرى ، فى عدم اهتمامه بمسألة الوطن القومى لليهود وتصميمه على صيانة الحقوق الوطنية إنما يعكس بدقة السياسة الخارجية ذات التوجه المصرى التى انتهجتها الحكومات المصرية المتتابعة خلال العشرينيات.

لم يكن لمصر، خلال هذا العقد ، سوى علاقة ضعيفة للغاية بمملكة العراق الجديدة . فقد أعاق الانتداب البريطانى على العراق قيام علاقة دبلوماسية رسمية بين البلدين ؛ إذ لم يحصل العراق على حقه فى إقامة علاقاته الدبلوماسية الخاصة إلا فى ١٩٣٠. ولا كانت هناك علاقة حميمة بين الملكين «فؤاد » و«فيصل» ؛ فعلى الرغم من أن الأخير كان يتوقف بصفة دورية بمصر وهو فى طريقه إلى أوروبا، إلا أن زياراته لم تكن رسمية ، و كان ينزل ضيفا على المندوب السامى البريطانى ، لا على القصر المصرى . ولم يعرض القصر المصرى ، رسميا، استضافته للعاهل العراقى إلا فى ديسمبر ١٩٢٧ ، خلال رحلته عبر مصر، وذلك بناء على مناشدة «حمد الباسل» عضو الوفد(١٠٨).

كان الانتداب على فلسطين سببا لبعض المشاكل التى صادفتها مصر فى العشرينيات. إذ كانت الحدود بين مصر المستقلة وفلسطين الواقعة تحت الانتداب مصدر اهتمام دورى. فعلى الرغم من أن مصر كانت مسئولة عن إقرار القانون و النظام فى شبه جزيرة سيناء، منذ القرن التاسع عشر، فإن الحدود النهائية بين مصر و فلسطين لم ترسم بصورة نهائية إلا فى القرن العشرين. و كنتيجة للنزاع المصرى – العثمانى على ملكية طابا، فى ١٩٠٦، تحددت الحدود رسميا بخط يمر بالخط القريب من العقبة فى الجنوب إلى رفح فى الشمال، مع حصول مصر على «الملكية الإدارية» لسيناء غربى ذلك الخط. لكن سيادة مصر على سيناء لم تصبح مطلقة فيما تلى ذلك؛ فعلى الرغم من قبول الإنجليز رسميا بخط ١٩٠٦، كخط واقعى للحدود على مدى عشرين عاما بعد ذلك، إلا أنهم اعتبروها مصرية من الوجهة الإدارية فقط. وقد أثار ارتباط المقترحات البريطانية بتحويل سيناء إلى قاعدة عسكرية بريطانية المقالات التى كانت تظهر من حين لآخر فى الصحافة البريطانية توكد على ضآلة أهمية شبه الجزيرة بالنسبة لمصر، مما أثار شكوك الوطنيين المصريين فى النوايا البريطانية لفصل سيناء عن مصر وجعلها جزءا من فلسطين(١٠٩). وفى ١٩٢٧، دفعت مثل هذه المخاوف بنواب الحزب الوطنى فى البرلمان المصرى إلى التحذير من خطة بريطانية لإلحاق سيناء بفلسطين الخاضعة للانتداب، وطالبوا بمعرفة ما إذا كانت الحدود قد حسمت بشكل نهائى(١١٠). وبعد ذلك بعام، عارضت صحيفة «كوكب الشرق» الوفدية خطط وزارة «محمد محمود» لتحسين المواصلات فى سيناء، مؤكدين على أن ذلك لن يخدم سوى المصالح الاستعمارية الانجليزية(١١١).

و كانت المسألة الأكبر التى وترت العلاقات بين مصر و فلسطين، فى ظل الانتداب، خلال العشرينيات وما تلاها، هي نشوب الصراع بين العرب و القومية اليهودية. ويعود ذلك، فى جانب منه، إلى التحريض الخارجى، حيث لجأ كل من الصهاينة والوطنيين العرب من الفلسطينيين إلى مصر طلبا لتأييد موقف كل منهما. فمن ناحية، كان الزعماء الصهيونيين

يرون إمكانية دعم النخبة المصرية، الغربية التوجه والمعادية للعرب، لجهودهم؛ فكثيرا ما شهدت العشرينيات اتصال رسميين صهيونيين بأعيان مصريين، سعيا وراء التعاطف المصرى مع جهودهم و توسط مصر بينهم و بين عرب فلسطين(١١٢). ومن ناحية أخرى، كانت الزعامة العربية الفلسطينية تتطلع إلى دعم جارتها مصر، فى المسائل السياسية و غير السياسية. وكانت السلطات الدينية فى فلسطين تسعى إلى الحصول على المساعدات المالية المصرية لمشاريعها الرئيسية، واستعادة المسجد الأقصى بالقدس؛ فكانت الوفود السياسيةالعربية الفلسطينية تزور مصر سعيا وراء دعم مواقفها، سواء فى مواجهة الانتداب البريطانى أو الوطن القومى اليهودى؛ كما سافر الحاج «أمين الحسينى»، وهو من الشخصيات البارزة آنذاك، إلى مصر عدة مرات، خلال العشرينيات، طلبا للدعم المصرى لنشاطاته الدينية والسياسية(١١٣). وبمعنى من المعاني ، صارت مصر ساحة للصراع بين حركتين وطنيتين متنافستين على أرض فلسطين؛ تسعى كل منها للحصول على التأييد المصرى لتطلعاتها.

لم يتفق الرأى المصرى نفسه على موقف موحد لتأييد أى من الطرفين. وتشير دراسة حديثة حول الصحافة المصرية والمسألة الفلسطينية، فى فترة مابين الحربين، إلى تباين اتجاهات الصحف البارزة، خلال العشرينيات. فبينما كانت «البلاغ» الوفدية تظهر معارضتها للصهيونية بشكل منتظم، باعتبارها حركة قومية ذات ركيزة دينية ومن ثم رجعية(١١٤)، كانت «السياسة»، صحيفة الأحرار الدستوريين، تبدى تفهما للتطلعات الصهيونية، داعية إلى الوئام العربى – اليهودى فى ظل دولة فلسطينية علمانية(١١٥)، أما صحيفة الاتحاد، الموالية للقصر، فقد كانت تؤيد إقامة وطن قومى يهودى، كما ورد بوثيقة الانتداب(١١٦). حتى الصحيفتين اليوميتين اللتين كان السوريون يوجهون سياستيهما، «المقطم» و«الأهرام»، اختلف موقف كل منهما، خلال العشرينيات، من المسألة الفلسطينية. كانت الأولى أكثر تعاطفا مع الصهيونية وترى إمكانية قيام وطن مشترك، يجمع بين العرب واليهود؛ بينما كانت الأخيرة تؤيد، فى العادة، المطالب الوطنية العربية الفلسطينية و تتنبأ بفشل الجهود التى تدعمها بريطانيا لإقامة وطن قومى يهودى فى فلسطين العربية(١١٧). ومن بين كل الجرائد اليومية الكبيرة ، كان «الأهرام»، وهو أفضل الجرائد من الناحية الصحفية فى مصر، يقدم تغطية منتظمة للشئون الداخلية لليشوف اليهودى بفلسطين.. وهو ما يتناقض مع هامشية مسألة فلسطين بمجملها داخل مصر، المنغلقة على شئونها، في ذلك الحين (١١٨).

على المستوى العملى، و خلال معظم عقد العشرينيات، لم تحقق محاولات الحركات الوطنية المتنافسة فى فلسطين، لكسب التأييد المصرى، سوى نجاح محدود. فقد أسهم مسلمو مصر فى مشروع استعادة المسجد الأقصى، و بادر الملك فؤاد بتبرع شخصى قدره (٥٠٠٠)

جنيه مصرى، و قدمت وزارة الأوقاف مبلغا مساويا(١١٩). لكن يبدو أن دعم المؤسسة المصرية كان ينقصه الحماس. فقد منع الملك، فى ١٩٢٣، تكوين لجنة دائمة بمصر لتلقى التبرعات، ومن المحتمل أن تكون الشائعات حول إمكان اختلاس تلك الأموال واستخدام التنظيمات الفلسطينية لها فى أغراض سياسية قد أسهمت فى تراجع الإسهام المصرى فى تلك المساعى(١٢٠). وعندما أقيمت احتفالات الاستعادة فى القدس، فى اكتوبر ١٩٢٨، رفضت الحكومة المصرية تلبية دعوة فلسطينية بإرسال وفد رسمى و اكتفت بحضور القنصل المصرى بالقدس(٢١٢).

و الأهم من ذلك أنه لم يكن هناك تأييد مصرى فعلى لقضية عرب فلسطين السياسية خلال العشرينيات. فبعد أن حصلت مصر على استقلالها رسميا، قلصت الحكومة المصرية صلاتها بالزعماء السياسيين من عرب فلسطين إلى أدنى حد ممكن. و على الرغم من لقائه بالملك فؤاد، فى ١٩٢٣، ١٩٢٩، إلا أن أيا من الرسميين المصريين لم يستقبل الحاج «أمين الحسينى» أثناء رحلاته فى أعوام ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨ ؛ والحقيقة أنه لم يلق فى زيارته الأولى سوى الإهمال من جانب «احمد زيوار» بالرغم من نزوله بنفس الفندق الذى يتخذ منه مقرا لإقامته كرئيس للوزارة. (١٢٢) وفى العام نفسه، رفض «محمد أبو الفضل الجيزاوى» شيخ الأزهر مناشدات عرب فلسطين لإصدار بيان تأييد لبرنامجهم السياسى، انطلاقا من أن المسائل السياسية خارج نطاق سلطته.(١٢٣) و ليس هناك ما يشير إلى أن أى من الحكومات المصرية المتعاقبة قد اتخذت موقفا علنيا مع القضية العربية الفلسطينية، أو فاتحت الانجليز فى شأن فلسطين، فى العشرينيات.

و الحقيقة أن الحكومة المصرية واولئك المصريون الذين شاركوا فى المسألة الفلسطينية، فى العشرينيات، كانوا أميل إلى الصهيونية. فلم يصدر عن أى من الشخصيتين السياسيتين البارزتين فى ذلك العقد - أى الملك «فؤاد» و «سعد زغلول» - أى تصريح علنى يتعلق بالمسألة الفلسطينية فى ذلك الحين. و يبدو أن كلاهما كان متفتح العقل تجاه الموضوع ؛ فسعد كان على وشك اللقاء بحاييم ويزمان فى ١٩٢٤، و تحاور «فؤاد» مع كبير حاخامات مصر فى ١٩٢٨. (١٢٤) و هناك تقارير تفيد بأن زعماء سياسيين آخرين من اتجاهات مختلفة - من بينهم «أحمد زكى» ذو الثقافة المحافظة، و «محمود عزمى» العلمانى المتشدد، و القومى العربى المتطرف «عزيز على المصرى»،و حتى رئيس وزراءمصر «أحمد زيوار» - قد التقوا برسل من الصهيونيين و أبدو عطفهم على التطلعات الصهيونية ، أو رغبتهم فى التوسط بين الوطنيين من الصهاينة و عرب فلسطين، أو الاثنتين معا. (١٢٥) و هناك اثنان على الأقل من هذه الشخصيات، هما «أحمد زكى» و«محمود عزمى»، زارا فلسطين فى منتصف العشرينيات، يقال بأنهما كانا يحبذا التقارب

العربى - اليهودى. (١٢٦) على أنه مثلما كان الحال بالنسبة لصلات أعيان مصر بالزعماء العرب الفلسطينيين، كانت الاتصالات الصهيونية بفرادى السياسيين المصريين غير مثمرة ؛ فليس هناك ما يشير إلى أنهم قد أثروا فى تحقيق أى تقارب بين الأطراف المتنازعة فى فلسطين.

من جانبها، اتخذت الحكومة المصرية إجراء حاسما ضد المحاولات العربية الفلسطينية لجعل مصر مسرحا للاحتجاجات الموجهة ضد الصهيونية أو توريط مصر فى المسألة الفلسطينية. هكذا ألقى القبض على عرب فلسطين الذين تظاهروا ضد «لورد بلفور» عندما توقف بمصر فى طريقه إلى فلسطين عام ١٩٢٥، و كانت تغلق، بصفة دورية، صحيفة «الشورى» ذات التوجه الفلسطينى، عندما تتجاوز فى تحريضها حول المسألة الفلسطينية.(١٢٧). وفى ١٩٢٧ قدمت وزارة «أحمد زيوار» ما يشبه الاعتراف بالمساعى الصهيونية، عندما أرسلت وفدا برئاسة «أحمد لطفى السيد» رئيس الجامعة، لحضور الاحتفالات التى أقيمت بمناسبة افتتاح الجامعة العبرية بالقدس. (١٢٨) وعلى الرغم من أن «لطفى» شارك فى المناسبة على مضض (رفض إلقاء خطاب بتلك المناسبة حتى لايفسر ذلك كتأييد للصهيونية) ، ومن أن معظم الصحف المصرية استغلت المناسبة للتعبير عن معارضتها للصهيونية، (١٢٩) إلا أن إرسال الوفد كان اعترافا مصريا شبه رسمي بالمشروع الصهيونى. وكان مثل هذا الإقرار متضمنا على الأقل فى اعتراف حكومة «زيوار» بالانتداب البريطانى، الذى يشمل وجوب قيام وطن قومى لليهود، فيما يلى من أعوام. وقد كان الحضور المصرى لافتتاح الجامعة العبرية واعتراف مصر بالانتداب البريطانى موضع انتقاد التجمع العربى الفلسطيني، و ربما كان أحد أسباب معارضة الحاج «أمين الحسينى» لأطماع الملك «فؤاد» فى الخلافة، فى العشرينيات. (١٣٠) لقد استهوت الصهيونية، بوجهها التحديثى ذو التوجه الغربى وقيادتها العملية النزعة، خلال العشرينيات، نظراءها من التحديثيين المصريين من دعاة القومية المصرية القطرية.

اضطرابات ١٩٢٩ في فلسطين

كان العنف الواسع النطاق الذى شهدته فلسطين ، فى صيف ١٩٢٩، بمثابة اختبار للاختلاف و التباعد النسبى الذى كان يميز موقف المثقفين المصريين من المسألة الفلسطينية فى العشرينيات. فقد أثارت «اضطرابات حائط المبكى» فى ١٩٢٩ رد فعل كبير فى مصر، فى ذلك الحين. و كان الاستنتاج العام للانجليز هو أن «الرأى العام [المصرى] منحاز بوضوح الى جانب العرب وضد اليهود »، (١٣١). و قد أصدرت منظمات مصرية عديدة بيانات علنية

تؤيد موقف المسلمين فى صراعهم حول منطقة حائط الأقصى الغربى، و الدفاع عن حقوقهم والاحتجاج على كل من الأعمال اليهودية وسياسة الانتداب البريطانية. و قد تجاوز تأييد الكثير من هذه المجموعات حدود الدعم الشفهي إلى مناشدة المصريين تقديم الدعم المالي والمساعدات الطبية و القانونية لعرب فلسطين. و قد تم، بالفعل، تسليم كمية كبيرة من مثل هذه المساعدات فى ١٩٢٩ - ١٩٣٠. و على الرغم من رفض «اللجنة التنفيذية الفلسطينية العربية» لاقتراح بإرسال بعثة طبية مصرية، باعتباره أمر غير ضرورى، (١٣٢) فقد جمعت «جمعية الشبان المسلمين» عدة مئات من الجنيهات المصرية لنجدة عرب فلسطين،(١٣٣) وجمعت جماعات أخرى مبالغ أقل (١٣٤) كما توجه عدد من أعيان مصر إلى فلسطين ، فى ١٩٣٠ ، لتمثيل «المجلس الإسلامى الأعلى» أمام لجنة «حائط المبكى » التى شكلتها عصبة الأمم للتحقيق فى المسألة (مثَّل أحمد زكى الجانب التاريخى للقضية الإسلامية، بينما قدم محمد على علوبة مذكرة قانونية حول أحقية المسلمين). (١٣٥)

لكن هناك حدودا عديدة وملامح خاصة تسترعي الانتباه فيما يتعلق بالاهتمام المصرى بالمسألة الفلسطينية و التورط فيها، فى ١٩٢٩. أولها أن التنظيمات التى اهتمت اهتماما فعالا بأحداث فلسطين كانت ، بشكل عام، أحد نوعين : إما تنظيمات دينية إسلامية، هدفها الأول الدفاع عن الإسلام و رفعة شأنه (على سبيل المثال، جمعية الشبان المسلمين وجمعية الرشاد الإسلامية، وجمعية الراية الإسلامية، و «الجمعية المصرية للدفاع عن الأماكن الإسلامية المقدسة المحاصرة»)، (١٣٦) أو تنظيمات للمغتربين العرب أو المسلمين المقيمين بمصر (مثل المؤتمر السورى - الفلسطينى بمصر، و الاتحاد المصرى لمسلمى جاوة، أو جماعات السوريين - اللبنانيين، شمال أفريقيا، و الطلبة الهنود المسلمون بالأزهر). (١٣٧) و قليلة هى التنظيمات المصرية غير الدينية التى قالت أو فعلت شيئا يتعلق بالجدل الذى ثار عند اندلاع العنف فى أغسطس ١٩٢٩ : جمعية الرابطة الشرقية، جماعة تطلق على نفسها «أهالي وتجار مصر القديمة»، و الحزب الوطنى. (١٣٨) و أكثر مايهمنا هنا هو أنه باستثناء احتجاج الحزب الوطنى على السياسة البريطانية فى فلسطين، والذى أرسله إلى عصبة الأمم، ومناشدة الحزب للمصريين إرسال المساعدات الطبية إلى عرب فلسطين، (١٣٩) لا يبدو أن أى من أحزاب مصر السياسية العلمانية قد فعل شيئا فى سبيل المسألة الفلسطينية عند اندلاع اضطرابات ١٩٢٩.. لا اجتماعات، و لا احتجاجات علنية، و لا المطالبة بتقديم المساعدة أو التدخل.

ولم تتدخل الحكومة المصرية فى المسألة الفلسطينية كنتيجة لاندلاع العنف فى ١٩٢٩. فمن الملفت للنظر أن الاحتجاجات و المناشدات العديدة الصادرة عن الجماعات والأفراد فى مصر، فى أواخر ١٩٢٩، كانت موجهة إما للرأى العام بصفة عامة، أو «العالم العربى

والإسلامى»، أو إلى جهات محددة خارج مصر، مثل عصبة الأمم، و رئيس الوزراء البريطانى والمندوب السامى بفلسطين، أو حتى الرئيس الأمريكى هربرت هوفر (احتجاجا على تصريحاته حول المسألة) ؛ لكن لا يبدو أن أيا منها وجه إلى الحكومة المصرية ، تناشدها اتخاذ موقف رسمى من الصراع. و ليس هناك أى دليل على أن حكومتي محمد محمود وعدلى يكن، اللتين حكمتا فى أواخر ١٩٢٩، أو حكومة مصطفى النحاس، التى جاءت لفترة قصيرة فى ١٩٣٠، قد اتخذت موقفا علنيا أو تدخلت لدى الانجليز بخصوص فلسطين ؛ كذلك يؤكد كاتب سيرة الملك فؤاد على أن عرش مصر كان يفضل تفادى التورط فى المسألة، ويعتبرها «مسألة تخص الحكومة البريطانية». (١٤٠) و من الواضح أن التمثيل المصرى شبه الرسمى الوحيد، إبان عنف ١٩٢٩، هى تلك «المذكرة الخاصة» التى قدمها الشيخ «محمد مصطفى المراغى» شيخ الأزهر، فى سبتمبر ١٩٢٩، يحذر فيها من أن الأحداث الحالية التى تشهدها فلسطين قد «أثرت تأثيرا سيئا في نفوس مسلمى مصر»، ويناشد الانجليز «إزالة أسباب الصراع فى الأماكن المقدسة، دينية كانت أم علمانية، و إعادة الطمأنينة إلى نفوس الناس».(١٤١) و يعكس الاقتراح الغريب الذى قدمه الأمير «محمد على» إلى أحد المسئولين البريطانيين، مدى لا مبالاة قطاع - على الأقل - من المؤسسة المصرية. فهو يقترح إقناع السلطات الإسلامية فى فلسطين ببيع الحائط الغربى لليهود نظير مائة ألف جنيه مصرى، وبذلك يحسم أمر ملكيته. (١٤٢)

و بدلا من أن تتصرف نيابة عن عرب فلسطين، فى ١٩٢٩ - ١٩٣٠، جاء سلوك الحكومة مثيرا للشك فيما يتعلق بالحياد المصرى تجاه المسألة. فعندما طلب الانجليز من الحكومة المصرية، فى أغسطس ١٩٢٩، مراجعة ما ينشر فى الصحافة المصرية من مواد مناهضة لليهود، و اتخاذ إجراءات خاصة لمواجهة أى أعمال عنف محتملة ضد اليهود فى القاهرة، جاءت استجابة وزارة محمد محمود سريعة.(١٤٣) و فى اوائل ١٩٣٠، رفض رئيس الوزراء «مصطفى النحاس» السماح لوفود عرب فلسطين، المرسلة إلى مصر، بعقد لقاءات عامة ؛(١٤٤) كما رفض «مكرم عبيد»، وزير مالية النحاس، الاستجابة لمناشدة الزعيم العربى الفلسطينى «جمال الحسينى» بتقديم مساعدة مالية، عندما التقى الاثنان فى لندن فى أبريل ١٩٣٠ ؛ (١٤٥) و عندما ترك الوزارة، فى اواخر ١٩٣٠، كانت استجابة النحاس للطلبات العربية الفلسطينية المثيلة ، مشابهة. (١٤٦) وعلى الرغم من أن الأوساط العربية و الأجنبية داخل مصر كانت تؤيد بشدة القضية العربية - الإسلامية فى فلسطين، فإن اتجاهات الصحافة أثناء اضطرابات ١٩٢٩ كانت متشابهة فى لامبالاتها و تباعدها، مع مواقفها تجاه الأزمات العربية الأخرى التى شهدتها العشرينيات. (١٤٧) فقد كانت معظم الصحف الرئيسية فى مصر تتناول الأحداث فى منطقة الانتداب بعين ناقدة، ترفض الأخذ بالتقارير التى تأتى

من فلسطين من طرف واحد . و أحيانا ما كان يوجه الانتقاد لعرب فلسطين، مثال ذلك ماوجهه المقطم من توبيخ للجنة التنفيذية العربية فى فلسطين على مبالغتها فى وصف أحداث العنف.(١٤٨) و كثيرا ما ناشدت مؤسسة مصر الصحفية طرفى النزاع بالاعتدال، داعية إلى إعادة فرض القانون و النظام فى منطقة الانتداب، مناشدة كل من اليهود والمسلمين نبذ العنف و مناقشة خلافاتهم بصورة سلمية، و حل الأزمة بطريقة تسمح «للعرب و اليهود [فى فلسطين]أن يعيشوا كما عاشوا من قبل، فى طمأنينة دون مثيرى اضطرابات يقلقونهم»(١٤٩)

على أنه كان هناك انقسام مهم فى الاتجاهات، عبر عنه قطاعين مختلفين من الرأى العام المصرى، تجاه قضايا الأزمة الراهنة فى فلسطين و السبل الكفيلة بالخروج منها. فالتنظيمات الدينية، التى قدمت معظم الدعم المادى و المعنوى لعرب فلسطين فى ١٩٢٩، كانت أميل إلى رؤية التوتر الذى تشهده فلسطين من منظور دينى. و السبب الرئيسى لعنف ١٩٢٩، فى بياناتها، إنما يعود إلى «انتهاك اليهود (لا «الصهاينة») للأوضاع التقليدية لحرم الأقصى»(١٥٠) ف «العدوان» جاء من طرف «اليهود »، الذين يتهمون أحيانا بالرغبة فى تدمير المسجد الأقصى، بهدف إعادة المعبد اليهودى فى نفس الموقع، (١٥١) و لا يمكن حل الأزمة إلا عن طريق الاعتراف البريطانى و الدولى باستمرار ملكية المسلمين للأماكن الدينية فى المنطقة المتنازع عليها. (١٥٢)

أما بالنسبة للمتحدثين أصحاب الاتجاه الأكثر علمانية و وطنية فى صحافة مصر اليومية، فقد كانت كل من المسائل و الإجابات مختلفة. ففى غالب الأحيان، كان المحررون يركزون اهتمامهم على الجانب الوطنى للصراع أكثر من الجانب الدينى، معتبرين الخلاف الدينى مجرد جزء من صدام وطنى أوسع بين «العرب» و «الصهاينة»، ناجم عن محاولة هؤلاء لزرع وطن قومى يهودى فى منطقة يسكنها العرب بالفعل. (١٥٣) كما أن الحلول التى تقترحها الصحافة المصرية تميل إلى التأكيد على مواقف سياسية. فالحاجة الملحة الآن هى وقف الهجرة اليهودية الواسعة النطاق إلى فلسطين والتخلى عن «سراب» إقامة وطن قومى يهودى هناك ؛(١٥٤) و كان الحل البعيد المدى المتصور هو «قيام حكومة ديموقراطية تمثيلية» توحد بين العرب و اليهود فى دولة واحدة.(١٥٥) وأخيرا، فإن صورة اليهود والصهاينة التى قدمتها الصحف اليومية كانت أكثر تعقيدا وانفتاحا من تلك التى نجدها فى بيانات التنظيمات الدينية الإسلامية ؛ فقد كان التمييز واضحا بين «اليهود» و«الصهاينة»، عند تحليل مشكلات منطقة الانتداب، (١٥٦) ونشرت بيانات كل من مؤيدى ومعارضى اليهود الصهاينة،(١٥٧) وأكدت على حق يهود مصر فى حرية التعبير عن تعاطفهم مع أبناء دينهم فى فلسطين، شأنهم فى ذلك شأن مسلمى مصر الذين يؤيدون الجانب المسلم فى النزاع القائم

حول الحائط الغربى لمنطقة الأقصى.(١٥٨)

وأهم مايميز موقف صحفيى مصر البارزين، من العلمانيين، عتد اندلاع العنف فى فلسطين هو غياب أى محاولة للربط المباشر بين أحداث فلسطين و بين شئون مصر، أو أى اعتقاد بتأثر مصالح مصر القومية بالتطورات فى منطقة الانتداب. بل أنه بدلا من رؤية صلة بين العنف فى فلسطين و شئون مصر، كانت صحافة مصر الليبرالية، بالأساس، على وعى ب«الدرس» السلبى الذى ينبغى الخروج به من الاضطرابات، أى ضرورة تحاشى الانقسام الطائفى فى مصر. و حسبما صاغها أحد مقالات المقطم الأولى حول الاضطرابات، فإن «الأمم تقوم على الوحدة، ولا تنهض إلا فى ظل الترابط... و الأمة [المصرية] لاتعرف غير دين الوطنية» (١٥٩) و على نفس المنوال، تستغل «البلاغ» الوفدية أحداث فلسطين لتنبيه الزعماء إلى مخاطر «النزاع الدينى» فى الأمم الشرقية، و تحذر من أن النزاع الطائفى لن يؤدى إلا إلى إضعاف القضايا الوطنية، بالسماح ل«المستعمرين» بإحكام قبضتهم على مستعمراتهم بدعوى حماية الأقليات الدينية.(١٦٠) و بعد ذلك بقليل خصص «الأهرام» مقالا افتتاحيا لتفنيد رأى صحيفة «تايمز»، الذى يرى أن العنف فى فلسطين يتسم بنزوع قومى ذو ارتكاز دينى فى الشرق الأدنى. وعنوان المقال بحد ذاته، مؤشر كاف لمحتواه المصرى الصرف : «مصريون قبل كل شىء ؛ ان الدين لله و الوطن للجميع»(١٦١)

و كانت «السياسة»، صحيفة الأحرار الدستوريين، أكثر الصحف وضوحا فى التأكيد على أن مصر ليس لها صلة مباشرة بالنزاع الدينى الذى تشهده فلسطين الخاضعة للاحتلال، و أن عليها أن تظل بمنأى عنه. و فى أول مقال افتتاحى لها عن الأحداث، كان العنوان معبرا تماما : « حوادث فلسطين و الشئون المصرية : مقارنة لا وجه لها ». و قد هاجمت الصحيفة تغطية الصحافة البريطانية، التى تعرض أحداث فلسطين كمثال لوضع الأقليات المحفوف بالمخاطر فى المنطقة، كتبرير، بالتالى، لإبقاء بريطانيا العظمى على وضعها فى مصر. و قد عارضت «السياسة» مثل هذا التفسير، و ناقشت، بالتفصيل، عدم وجود تشابه بين مايجرى فى فلسطين و بين ما يمكن أن يحدث فى مصر مستقبلا. (١٦٢) و قد تبع تلك الافتتاحية افتتاحيات أخرى تتشابه معها فى المضمون، أكدت إحداها على أن الشعوب الشرقية فى حاجة إلى « نبذ النزعات الدينية والطائفية التي أصبحت تناقض روح العصر » (١٦٣)، كما تؤكد افتتاحية أخرى، بشكل محدد، إن المصريين يختلفون تماما عن عرب الهلال الخصيب من حيث أوضاعهم و تطلعاتهم القومية : « نحب أن يفهم أصدقاؤنا العرب أن الظروف والنزعات الخاصة التي يتأثرون بها في فهم الحوادث وتقدير الموقف لاشأن لها في صوغ وجهة النظر المصرية ، وأن مصر لاتريد بالاخص أن تعرف يوما أثر هذه النزعة الطائفية التي تذهب الى العربية » (١٦٤)

ولم تتضمن معارضة «السياسة» للطائفية فى مصر، فى ١٩٢٩، انتقاد أفراد الطائفة اليهودية المحلية، الذين تجنبوا ، بشكل عام ، التورط فى تأييد إخوانهم فى الدين فى فلسطين، بل إلى انتقاد السوريين - اللبنانيين بمصر، الذين لعبوا دورا قياديا فى تأييد القضية العربية - الإسلامية فى فلسطين. و هكذا، نددت إحدى هذه الافتتاحيات ب«لجان المقيمين بالقاهرة المهتمون بالقضايا العربية» دون أن تذكر أسماءها، متهمة تلك الجماعات بالعمل على بث الفرقة بين طوائف مصر الدينية، من خلال ممارستهم للتحريض حول فلسطين. وهى ، بإعلانها أن «مصر لن تقبل تحت أى ظرف من الظروف أن تكون ساحة للدعاية الدينية»، تسفر عن الوجه الذى لا يقبل المساومة للقومية العلمانية المصرية : «إن الكتلة المصرية تضم غير المسلمين طوائف أخرى من نصارى ومن يهود ، وان مصر لم تشعر يوما ، ولاتريد ان تشعر يوما بأن لهذه الكتلة لونا آخر غير مصريتها القوية البارزة » (١٦٥) ويعتبر عداء «السياسة» للتورط المصرى فى المسألة الفلسطينية، فى ١٩٢٩، تعبير أصيل عن الإحساس بالانفصال عن كل من الشئون العربية و الإسلامية الذى يميز نظرة القوميين القطريين المصريين خلال العشرينيات.

وإذا ما أخذنا السياق فى الاعتبار، فإن رد الفعل المصرى تجاه اضطرابات ١٩٢٩ فى فلسطين لا يعكس تغيرا كبيرا فى الاتجاه النابع من العقيدة المصرية الذى ساد فى أوساط النخبة المصرية بعد ثورة ١٩١٩. إلا أنه يشير، فى الوقت نفسه، إلى بدء ظهور قوى واتجاهات جديدة فى المجتمع المصرى، سرى الاعتقاد باحتمال أن تمثل، فى المستقبل، تحديا لنموذج العقيدة المصرية. إن أهمية رد الفعل المصرى تجاه اضطرابات حائط المبكى لم تظهر فى المدى القريب، حيث فشلت القوى الموالية للعرب و المسلمين فى التأثير سواء على موقف المؤسسة المصرية أو حكومة مصر، و إنما على المدى البعيد، حيث بدأت ، في الثلاثينيات ، بشائر التأثير على كل من المنظور القومي والسلوك السياسي للمصريين.

الفصل الحادى عشر

«الشرقية» في مصر في العشرينيات

على الرغم من سيادة قومية قطرية مصرية منغلقة على مصر خلال العشرينيات، إلا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى وما صاحبه من انهيار الإمبراطورية العثمانية، لم يجتث تماما الاتجاهات والهويات غير المصرية.فى مصر. فقد ظلت الإمبراطورية العثمانية جزءا من الذهنية المصرية الشاملة لمدة طويلة بحيث لم يمكن القضاء التام على مشاعر التضامن والتعاطف مع المجتمع الإسلامى الأوسع، الذى كانت الدولة العثمانية بمثابة تعبير عنه. وحتى فى فترة ما بعد الحرب، ظل بعض الدعاة و المثقفين يبحثون عن بديل لعثمانية ماقبل الحرب العتيقة، أى اتجاه خارجى ينسجم مع ولائهم الأولى للدولة القومية المصرية الجديدة، و يسمح لهم كذلك باستمرار مشاعر التواصل مع البلاد و الشعوب والثقافات الأخرى.

وكان البديل الذى توصلوا إليه فى العشرينيات هو هوية «شرقية» ذات طابع عمومى. وهى تعرف، بشكل عام، ب«الشرقية» أو «الفكرة الشرقية»، و تقوم على مفاهيم تفترض وجود تشابه بين الشعوب الشرقية المختلفة و السعى من أجل تحقيق التعاون بين البلاد الشرقية. وكانت الشرقية أكثر غموضا من كل من القومية القطرية المصرية، و الاتجاه الإسلامى، أو أى مشاعر عروبية. و نظرا لأنها كانت أكثر ضحالة، كمفهوم، فقد افتقدت المعنى. فهى، بمعنى من المعانى، تمثل الاتجاه العثمانى / الإسلامى، الذى ساد مصر فيما قبل الحرب ؛ و هي، بمعنى آخر، بشير للاتجاه العربى الإقليمى الذى سوف يحتل مكانته اعتبارا من الثلاثينيات فصاعدا. فقد كانت مظلة الشرقية فضفاضة بما يكفى للجمع بين كل من العلمانيين و التحديثيين، أمثال «منصور فهمى» أو «على عبد الرازق»، وبين شخصيات أكثر محافظة و ذات ميول إسلامية، مثل «محمد رشيد رضا» و «أحمد زكى» و «أحمد شفيق». و ربما يعود ذلك إلى أنها كانت تحمل أكثر من معنى لأكثر من رجل. و قد ثبت كذلك أنها كانت مفهوما انتقاليا، أفسح الطريق فى النهاية لأفكار تسعى إلى أهداف للتضامن و التعاون العربى / الإسلامى أكثر تحديدا وأكثر واقعية.

الفكرة الشرقية

لم تكن مفاهيم القرابة والتضامن غريبة على مصر و الفكر المصرى فى فترة ما بين الحربين. و كانت فكرة تقسيم العالم المتمدين إلى شرق وغرب قد أصبحت واضحة أمام الجيل الإول من المفكرين العرب التحديثيين، خلال العقود التى سبقت الحرب العالمية الأولى. لكن تعريف الشرق والمفاهيم التى يتوحد حولها اختلفت من مفكر إلى آخر. فبينما كان الكادر السياسى، أمثال «جمال الدين الأفغانى»، يرى أن المصطلح يسرى على كل الشعوب غير الغربية التى تتهددها الأطماع الغربية، كان أصحاب الاهتمامات الثقافية، مثل «جورجى زيدان»، يستخدمونه كمرادف للعالم الناطق بالعربية ؛ و هناك من كان يقصر استخدامه على البلاد و الشعوب التابعة للإمبراطورية العثمانية، مثل «عبدالله النديم». (١)

و قد ظلت كلمات «الشرق» و «الشرقى» و «الشرقية» مصطلحات ملتبسة في مصر، طوال العشرينيات و الثلاثينيات. و كانت تستخدم، إلى حد ما ،للإشارة إلى العالم الإسلامى ؛ و قد ارتبطت صفة شرقى بصفة إسلامى فى جملة واحدة تشير إلى الأقاليم الشرقية والإسلامية باعتبارها منطقة موحدة.(٢) أما بالنسبة لأصحاب الاتجاه الأكثر علمانية، فقد كانت كلمة الشرق متصلة بصفة الإسلامى وتستخدم للإشارة إلى بلاد المشرق العربى، فى آسيا الغربية و شمال شرق أفريقيا. (٣) و لربما كانت أكثر استخدامات المصطلح انتشارا هو استخدامه للإشارة غير المحددة إلى الشرق الأوسط أو الأدنى، أى إلى المناطق المسلمة فى شمال إفريقيا وغرب آسيا. (٤) كماكانت تستخدم كلمات شرق و شرقى كذلك للإشارة إلى ما يعنيه الأوروبيون بكلمة شرق، أى معظم كتلة المناطق الآسيوية و الأفريقية.(٥)

كذلك، لم تكن العلاقة الفعلية بين أجزاء الشرق محددة تحديدا دقيقا. و من حين لآخر كان المتحمسون للفكرة الشرقية يصلون إلى حد الحديث عن «القومية الشرقية» أو «القومية المتحدة» التى تربط بين كل مناطقها. (٦) لكن مثل هذا الإدماج لبلدان الشرق كان أقل شيوعا من الإشارة إلى البلدان الشرقية كوحدات منفصلة والتمييز بين «الوطنية الخاصة» و «الوطنية العامة» الأكثر بريقا. (٧) وفي الفقرة التالية،من جريدة «السياسة الأسبوعية» فى ١٩٢٨، بمناسبة مرور ثلاث سنوات على صدورها، نلاحظ الخلط الذى يعترى كلمتى «شرق» و«شرقى» : «لسنا فى حاجة لأن نذكر القارىء بأن هدف «السياسة الأسبوعية»، كجريدة سياسية، كان وسيظل دائما تقوية العلاقات وتمتين الروابط بين العالم العربى والبلاد الشرقية، وخلق رابطة تضامن، فى الحدود الممكنة، بين الشرق والغرب. وإذا كانت «السياسة الأسبوعية» مصرية فى تأسيسها وتحريرها، فهى شرقية عربية، من حيث أهدافها ومراميها. »(٨)

كان الأساس الأوسع للاتجاه الشرقى فى مصر فى العشرينيات خارجيا واصطناعيا، إلى حد كبير، أى الخلاف بين كافة بلاد و شعوب الشرق، من ناحية، والهيمنة الواضحة للغرب، من ناحية أخرى. فالشرقية بهذا المعنى كانت اشتقاقا؛ وظيفة ؛لا لأوجه الشبه أو الروابط الجوهرية بين الوحدات المنفصلة التى تشكل الشرق، و إنما لكل مايجعل منها شيئا آخر غير الغرب. وبما كان الاستقطاب الذى شهدته أوروبا و مناطق العالم الأخرى هو الذى أدى بالمصريين من أصحاب الاتجاه الغربى لأن يعتبروا بلادهم جزءاً من الشرق. و يقول الوفدى «ليون كاسترو»، فى مقال له عام ١٩٢٤، يدعو فيه الحكومة المصرية إلى تبنى «سياسة شرقية» نشطة : «إن أوروبا تضعنا ،سواء أردنا أم لم نرد، فى صف واحد مع الشعوب الشرقية الأخرى» (٩) وبهذا المعنى، فإن الشرق يكتسب المعنى من تناقضه مع الغرب. وحسبما صاغها المحرر السابق لصحيفة «جمعية الرابطة الشرقية»، فى مقال له عام ١٩٣٢، حول «الفكرة الشرقية»، فإن المفهوم يشير إلى «آسيا و إفريقيا، و ذلك مقارنة بالفكرة الغربية التى تعنى أوروبا وأمريكا» (١٠) أما عند أناس من أمثال «على عبد الرازق»، ممن يستخدمون المصطلح على هذا النحو، فالشرقية «فكرة عريضة غير طبيعية توحد بينهم [أى شعوب الشرق] فى حالات الدفاع عن النفس» (١١) وعلى ضوء هذا التنوع، فإن الشرق نابع من نقيضه الغربى : هوية طارئة نابعة من ظروف ذلك الماضى.

ماذا في الغرب يجعله ينتج الشرق ؟

فى ظل ثقافة سياسية متنوعة، كتلك التى تتمتع بها مصر، هناك العديد من التفسيرات للعلاقة بين الشرق والغرب. ومن الواضح أن التهديد المشترك من جانب الاستعمار الغربى كان أحد الروابط الملموسة التى توحد بين شعوب وبلدان الشرق. وحسب لغة «السياسة الأسبوعية» الثرية النابضة بالحيوية، فإن الشرق هو قطب واحد فى «الصراع العنيف بين الاستعمار و الحرية أو بين الغرب والشرق» .(١٢) ولا جدال فى أن تقوية الشرق بأجمعه فى مواجهة الغرب كان واحدا من الأهداف الرئيسية للتضامن الشرقى. ومن هنا فقد تحدد التعاون الشرقى باعتباره « سير مشترك في سبيل التقدم والقوة التي فاز بها الغرب على الشرق» (١٣) فغالبا ما كانت الحاجة إلى التعاون لمواجهة الاستعمار الغربى هى الدافع المهيمن للتضامن الشرقى، عند اولئك الذين يستخدمون المصطلح بمعناه الآسيوى الإفريقى الأوسع. وفى حالة استخدام المصطلح بهذا المعنى، فإن مفهوم الشرق يسبق مصطلح العالم الثالث الأحدث، والذى يشير إلى كل تلك المناطق من الكون التى لاتعد جزءا من الغرب المتقدم، والتى تواجه بالتالى مصيرا مشتركا من الهيمنة والاستغلال على يد الغرب فى

العصر الحديث.

كان مفهوم الشرقية العابر، الذى شهدته مصر فى العشرينيات، يعانى أوجه قصور شديدة، سواء من حيث فاعليته أو عمقه. وحيث أن المعاملة المشتركة التى لاقتها الشعوب الشرقية على يد الغرب المسيطر هى التى وحدت بينها، فقد جاء تضامنها كرد فعل ل«الضعف» لا كتعبير عن قوة نابعة من روابطها الداخلية. (١٤) وتوسعا نقول أن هدف التعاون الشرقى كان قاصرا على « جامعة الغاية المشتركة التي هي استخلاص حرياتها من يد اوروبا الغاصبة »، ولا يتطلع إلى إنجاز أهداف داخلية أكثر إيجابية.(١٥) وكان هذا النوع من الشرقية مفهوما عريضا وضحلا ، في الوقت نفسه.

إلى جانب الدافع السياسى وراء الشرقية، كان هناك كذلك جوانب ثقافية للظاهرة. فقد تركز الاهتمام الأكبر للفكر الشرقى المصرى، فى العشرينيات، على صيانة أصالة الثقافة الشرقية، والحفاظ على التراث والميراث التاريخى للشعوب الشرقية. وكان الكتاب الشرقيون غالبا ما يسلمون بأن الشرق والغرب يجسدان تجربة تاريخية، ونظرة، وعقلية، ونمط سلوك مختلف. وليس هناك إمكانية حقيقية للتأليف بينهما. إن «النقطة الأساسية»، كما يرى «السيد عبد الحميد البكرى» رئيس جمعية الرابطة الشرقية «هى أن الشرق شرق والغرب غرب» (١٦) وبنفس الطريقة، يحدد الأمير «عمر طوسون»، المؤيد الملكى البارز للأنشطة والقضايا الشرقية فى مصر، الفجوة بين الشرق والغرب على النحو التالى : « الشرق شرق والغرب غرب، قول حق يؤيده التاريخ والواقع، والماضى والحاضر. إذ لايمكن الجمع بينهما إلا إذا علت الإنسانية عن أفقها الحالى فشملت الناس جميعا . وهذا بعيد عن الاحتمال جدا ، والتعلق به ضرب من الأوهام . »(١٧)

وبالنسبة لأولئك الذين يقسمون العالم إلى شرق وغرب على أسس حضارية ثابتة، فإن التهديد الثقافى الذى يمثله الأخير مهم للغاية باعتباره تهديداسياسيا. والشرقيون ، في أعلى درجات تضامنهم ، « إنما يعادون من الغرب شيئا واحدا هو احتقار كل ما في الشرق » ، ومن ثم الدفاع عن «الشخصية» الشرقية أمام أولئك الساعين إلى تدميرها وفرض البصمة الغربية على شعوب الشرق. (١٨) من هنا ، فإن الكتاب المصريين من دعاة الشرقية يقاومون عملية التغريب العنيف التى شهدتها مصر فى العشرينيات. وتغريب الشرق، عندهم، عمل خاطئ وضار. فالتغريب هوأسوأ أنواع الخضوع للغرب وللاستعمار الغربى، لأنه يفترض أن شعوب الشرق لا تاريخ لها ولاثقافة، ولاروح قومية من صنعها تستحق الاحتفاظ بها فى العصر الحديث. وفى مواجهة مثل هذا الاستسلام التام أمام الغرب، يدعو أصحاب العقيدة الشرقية من المصريين «أبناء الشرق» إلى إعادة اكتشاف وإحياء تميزهم وهويتهم المرتكزة إلى

تراث الشرق التاريخى الثرى. ولا يمكن لأمم الشرق أن تحرز تقدما و تطورا كبيرين إلا بالإخلاص لطبيعتهم الشرقية ؛ أما التغريب الكامل فهو يتناقض تناقضا تاما مع النهضة الحقيقية لبلدان الشرق. ومرة أخرى، وكما صاغها «عمر طوسون»، فإن هذا التقليد الأعمى للحضارة الغربية سوف يقود إلى « نهضة غير مستقلة لم يراع فيها ما بيننا وبين الأوروبيين من خلاف في الطباع والعادات والأخلاق والدين. » (١٩)

وبالنسبة لمؤيدى هذا المعنى الثقافى للشرقية من المصريين، فإن «الفكرة الشرقية» تعنى، أولا وقبل أى شيء، مسارا مستقلا وغير غربى لنهضة وتقدم الشرق، يمكنه الوفاء بتحقيق التقدم مع الحفاظ على الأصالة. ويمكننا أن نجد فى بعض الكتابات الأولى لحسن البنا، الذى أصبح المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين بعد ذلك،مثالا صارخا على هذه النظرة وكيف كان الاتجاه الشرقى، فى العشرينيات، محطة على الطريق لاتجاه إسلامى - عربى. (٢٠) والاتجاه الرئيسى لتلك الكتابات المبكرة هو معارضة ما يطلق عليه «البنا» «فواتن الزخرف الأوروبى» الذى «يكتسح حاليا» بلدان الشرق. (٢١) ومن المهم أن نشير إلى أن البنا لم يكن معارضا لمثل ذلك التغيير والتقدم، الضروريين لقهر «التخلف والاستعباد».(٢٢) لكن ما يصر عليه هو «الاصلاح الحقيقى» الذى « لا يتنافى مع روح الشرق» (٢٣)

كان هجوم حسن البنا الرئيسى، فى مقالات ١٩٢٩، موجها نحو ما اعتبره غزوا عقائديا ونفسيا من جانب الغرب لعقول زعماء الشرق. فهو ينتقد حكام البلاد الشرقية، ويتهمهم بالاستسلام ل«الفكرة الخاطئة» بربط التقدم بالغرب والتصرف كما لو أن النهضة والتقدم لا يتحققان إلا بالتغريب التام لمجتمعاتهم. (٢٤) فهو يرى أن هذه الاستعارة الثقافية الحرفية عمل تدميرى بالأساس، حيث من المفترض حتما أن تسيطر المدنية المتفوقة بينما تسيء الأخرى، الأدنى ظاهريا، إلى نفسها، وهكذا «تزرع فى نفسها بذور دمارها»(٢٥) ويضيف البنا، بطريقة تذكر بصياغة «روديارد كيبلنج» الساخرة، بأن على حكام الشرق أن يتذكروا جيدا أن «الشرق شرق والغرب غرب رضوا بذلك أم أبوا». (٢٦) وما يريد البنا أن يقوله واضح ، ف« خير لزعماء الشرق أن يدعوا هذه الفكرة الخاطئة - فكرة التقليد الاوروبي - ويسيروا بأممهم في طريق شرقي مبتكر يصل بهم إلى العظمة والنهوض ولتكن تلك غاية مطمح انظار الجميع وأساس برامج الإصلاح الشرقى» (٢٧)

وفى مناخ العشرينيات، الموالى للغرب بشكل عام، كانت هذه الكراهية المتأصلة للغرب استثناء وليست قاعدة للتعبير العقيدى الشرقى المصرى. فأكثر ما يميز العقد هوالقبول بإمكانية التمازج المفيد بين الشرق والغرب برغم ما بينهما من تنافر ثقافى وسياسى. حتى اولئك المنادين بضرورة التضامن والتعاون الشرقى لمواجهة الاستعمار الغربى كثيرا ما كانوا

يرون أن أفضل وسيلة لحماية الشرق فى مواجهة الغرب إنما تكمن فى قدرة الشرق على اختيار وتمثل الأفكار والمؤسسات الغربية المفيدة. وبدلا من الرفض التام لكل ماهو غربى، فإن الشرق مدعو للانفتاح على أفضل ما فى الغرب. وكان «الاحتفاظ باحسن ما فى القديم [مع] الأخذ بأنفع ما فى الحديث» هو الرأى السائد بين أصحاب العقيدة الشرقية فى العشرينيات.(٢٨) وتستشهد كتابات أصحاب هذه العقيدة باليابان كمثل أعلى على قدرة الأمم الشرقية على انتقاء وتكييف عناصر المدنية الغربية ودمجها بنجاح فى تراث غير غربى.(٢٩)

وعلى مستوى أكثر شمولا، فإن مؤيدى الاتجاه الشرقى لمصر أحيانا ما كانو يرون ثنائية شرق / غرب لا على أساس أن فوز أحد الطرفين يترتب عليه بالضرورة خسارة الآخر، وإنما كتقسيم يحمل إمكانية تبادل المنفعة لصالح الطرفين ولصالح البشرية جمعاء. وكان خير معبرعن هذا الشعور اللامعادى تجاه الاختلاف بين الشرق والغرب هو «مصطفى عبد الرازق»، فى مقابلة أجريت معه فى ١٩٣٠. فمن ناحية، يؤكد «عبد الرازق» عن ذلك بحسم: «لست أريد أن تكون مصر قطعة من اوروبا . ولكنني اريد أن تظل قطعة من افريقيا متصلة بآسيا على أن تزاحم الغرب بالمناكب في كل ما وصل إليه الغرب من علم ومدنية ورقي» (٣٠) لكنه يؤمن كذلك بضرورة التعلم من الغرب حتى يتحقق التطور والتقدم الشرقى : «أريد لمصر أن تقتبس أصول المدنية الغربية ، وتتشربها تشربا لا أن تلبسها ثوبا معارا ، حتى يكون وادي النيل عنصرا من عناصر التقدم الإنسانى»(٣١) من هنا ، فإن ربط مصر بالشرق، فى ظل مناخ التفاؤل النسبى الذى ساد العشرينيات، لم يعق وجود صلات مثمرة بين مصر والغرب. وكما صاغها «عبد الرزاق السنهورى»، أحد دعاة التعاون الشرقى البارزين، فى عام ١٩٣٢، فإن «الشرق موشك على النهضة، لكنه لن ينهض لكى يتحدى الغرب، وإنما ليتعاون معه من أجل خير الإنسانية» (٣٢)

وحتى وإن كان هناك تباينا كبيرا بين معنى وواقع كل من الشرق والغرب، فلم يكن هناك تعارضا بين فكرة الشرق والمفهوم المصرى. فثانى أبرز سمات الفكرة الشرقية، والتى لاقت قبولا فى مصر هو انسجامها مع القومية القطرية التى سادت مصر فى العشرينيات. فقد كان كل الدعاة المصريين للتعاون والتضامن الشرقى، فى واقع الأمر، يقدمون الشرقية باعتبارها استكمالا للقومية المصرية، لا كبديل لها. وفى المجال السياسى، كانوا يقرون بانقسام الشرق إلى أمم أو وحدات سياسية منفصلة وينادون بتحقيق التعاون بين هذه الوحدات، لا بقيام أمة شرقية اكبر بدلا منها. وهم يرون، فى غالب الأحوال، أن التعاون الشرقى لا يتعارض مع القوميات المحلية المنفصلة فى كل بلد شرقى على حدة : « بل قد يكون مما يرضي الرابطة الشرقية ان تزدهر في انحاء الشرق تلك الروابط [القومية] المختلفة

وان تنهض كل أمة فيه لاستكمال حقها الوطني ... فإن الذي يرفع شأن أمة أو دين أو لغة في الشرق يرفع من شأن الشرق كله » (٣٣)

وبينما يختلف مؤيدو الفكرة الشرقية من المصريين عن غيرهم من الوطنيين المصريين، فى ذلك العقد، فهم يختلفون كذلك فى تحديد شرقية مصر، فهم يرونها إما كوحدة حضارية مستقلة أو كهوية أكثر ارتباطا بأوروبا والبحر المتوسط من آسيا - أفريقيا. ونجد التعبير الكلاسيكى عن الطبيعة الشرقية لمصر عند «السيد عبد الحميد البكرى» رئيس جمعية الرابطة الشرقية، ، فى سياق رده على مقولة «سلامة موسى» بأن مصر تشكل جزءا من العالم الأوروبى. فالبكرى يرى أن الصلات العرقية والثقافية واللغوية والدينية والجغرافية بين وادى النيل وأقاليم الشرق الأخرى كان لها أثر حاسم فى التطور المصرى على مر التاريخ. وهو يورد عوامل عديدة - اللغة العربية، والأدب والشعر السائد فى مصر ؛ الدين الإسلامى، والعادات و أشكال السلوك المميزة للمصريين ؛ الموسيقى والملابس وفن البناء وطرائق التعبير المصرية، وكذلك سبل التفكير ؛ وحتى الأصول العرقية السامية أو النوبية المفترضة للشعب المصرى - كلها تقدم «دليلا دامغا » على طبيعة مصر وهويتها «الشرقية». (٣٤)

وفى الهوية المزدوجة للمصريين، كمصريين وكشرقيين، كانت مصر تجىء فى المقدمة. وكان هذا يتم بمعنيين. اولهما، أن مصر كان لها الأولوية حتى عند من يعتبرون أنفسهم من أنصار «الفكرة الشرقية». فاستقلال مصر وتطورها وتقدمها هو همهم الأول والشغل الشاغل لمجمل أنشطتهم. وفوق ذلك، كان الامتزاج الشرقى يُرى من منظور أداتى عام، كوسيلة لتحقيق مصلحة مصر. وكان هذا هو الهدف الجلى لدعاوى التضامن الشرقى فى مواجهة الاستعمار الغربى. وكما صاغتها «السياسة»، فى أحد بياناتها الدورية للدعوة للفكرة الشرقية، فإن «الوطن أولا ثم يأتى الشرق كله بعد هذا » (٣٥) وأحيانا ما كان يوضع تحقيق الإهداف الوطنية للدول المنفصلة التى يتألف منها الشرق كشرط لإنجاز تعاون شرقى ملموس، خاصة فى المجال السياسى :

«إذا عملت كل أمة شرقية كل مايمكن عمله لتكون أمة حقيقية مؤتلفة متحدة متضامنة مصبوبة في قالب واحد ، معتزة بوطنها وقوميتها ، كان من السهل بعدئذ النظر في تإليف عصبة أمم شرقية ... أما الآن وهي كما هي فإن تأليف هذه العصبة وإن كان ممكنا يكون واهنا ضعيفا في ذاته ، فضلا عن سريان الوهن إليه من الأعضاء الذين تتألف منهم تلك العصبة ، فلا يكون لها كبير طائل ولا جدوى » (٣٦)

من هنا ، فإن إنجاز الأهداف القومية كانت بحد ذاتها ضرورة لتحقيق الأهداف الشرقية الأوسع ثانيا ، أن الشرقية،من الوجهة العملية، كانت تحتل مرتبة تالية عند معتنقيها فى العشرينيات. وخير دليل على مدى خضوع الفكرة الشرقية لمتطلبات الأمة المصرية هو مشاعر

التعالى والفخر المصرية ، وكذلك التطلع إلى زعامة مصر للساحة الشرقية وتحقيق السيادة السياسية أو الثقافية عليه، وهو ماكان يعبر عنه، غالبا، أنصار الفكرة الشرقية من المصريين. وكانت رؤية مصر كزعامة - بل الزعامة الوحيدة - ثقافية وسياسية للعالم الشرقى مصدر فخر عظيم. وفى إحدى افتتاحيات «السياسة الأسبوعية»، التى تدعو مصر إلى تسهيل التعاون مع جاراتها فى مجال التعليم، يجىء تبرير ذلك التعاون باعتباره «فرصة لتدعيم المكانة التى حققتها مصر بحق، كقيادة للنهضة الأدبية لشعوب الشرق» (٣٧) وعلى نفس المنوال ترى افتتاحية «كوكب الشرق» الوفدية فى حركة مصر الوطنية «النموذج والمثال لشعوب الشرق، من أدناه إلى أقصاه»، وتأمل فى أن تتسنم مصر مكانتها التاريخية كـ«معلم» لشعوب الشرق الأخرى. (٣٨) وفى إجابته عن لماذا ظهرت الفكرة الشرقية والرابطة الشرقية فى مصر «قبل باقي الاقطار الشرقية»، يلخص «أحمد شفيق» ذلك الشعور بزعامة مصر ورسالتها الحضارية ، والذى كان يشعر به كثيرون من مؤيدى المفهوم الشرقى فى العشرينيات، بقوله :

« ليس بين بلدان الشرق اليوم من لها مميزات مصر ، وذلك لتوسطها بين القارات ، ولما لأهلها من دماثة تجعلهم يعتبرون كل شرقي بالنسبة لوادي النيل وطنيا ... ومصر ، فوق ذلك، قنطرة الشرق إلى الغرب ، وواسطة عقد الثقافتين ، ونقطة اتصال الحضارتين » (٣٩)

ويمكننا أن نرى الحدود العملية لهذا الاشتقاق الواسع ، والذى هو بحق مفهوم ثانوى تجاه الشرق، من خلال الاعتبارات البرامجية للظاهرة. ومثلما كان الحال بالنسبة لمقترحات التعاون مع العرب فى العشرينيات، فإن أقصى ما تبناه دعاة الشرقية فيما يخص الامتزاج السياسى هو التعبير عن الرغبة فى التشاور والتعاون السياسى بين الدول الشرقية منفصلة. ولم يعبر أصحاب الفكرة الشرقية فى مصر عن الرغبة فى التنسيق غير الرسمى بين الدول الشرقية ككتلة، أو حتى إقامة «عصبة» للأمم الشرقية على غرار عصبة الأمم، إلا بصورة عابرة. (٤٠) وكان الهدف من وراء مثل ذلك التعاون السياسى دفاعيا بشكل عام، وهو الحاجة إلى إقامة « كتلة جبارة يمكنها أن تقف في وجه الاستعمار الاوروبي » (٤١) ، فإقامة «عصبة للشعوب الشرقية» يمكنها مقاومة «اعتداءات الغرب ومؤامراته» (٤٢) وقد قدم «عبد الرزاق السنهورى» فى ١٩٢٦ تصورا مفصلا لإقامة «جمعية الأمم الشرقية»، وذلك فى كتابه Le califat, son evolution vers une societe des nations orientale.

وانطلاقا من أن الأمم الشرقية قادرة تماما، شأن الأمم الغربية، على إقامة مؤسسات للتعاون المثمر، مثل عصبة الأمم التى يدير أمورها الغرب، يقترح السنهورى إقامة عصبة

تتألف من «دول الشرق المستقلة» تدعم السلام والتعاون بين الأمم الشرقية من خلال تنظيم أجهزة فرعية لتنسيق التعاون العملي في مجالات بعينها، مثل شئون العمل. (٤٣)

لكن حتى اقتراح السنهوري لإقامة جمعية شرقية للأمم إنما يعكس المصاعب المفاهيمية والعملية التي صادفت الفكرة الشرقية في العشرينيات. فالفكرة وردت في إطار عمل حول الخلافة، وهي تحديدا مؤسسة إسلامية، مع اقتراح السنهوري بأن تعمل هذه الرابطة بعد قيامها على إحياء الخلافة الإسلامية.(٤٤) وعلى الرغم من أنه يوصي بوجوب فصل تلك الخلافة المشروطة بين السلطة الدينية والسياسية، فإن عصبته الشرقية للأمم هي، في واقع الحال، عصبة إسلامية. كما أن اقتراحه كان طوباويا للغاية. فما قدمه السنهوري كان «فكرة نبيلة» أكثر منها خطة عملية قابلة للتطبيق الفوري. (٤٥)

وبالنظر إلى التعاون السياسي المثمر بين الأمم الشرقية ، الذي أعاقه الواقع السياسي للعشرينيات، فقد ركز أنصار الفكرة الشرقية جل اهتمامهم على إمكانية التعاون غير السياسي. وكانت «الوحدة الروحية» بين أمم الشرق عاملا مساعدا في النهضة القومية. فعبر الوحدة الروحية، يمكن للشرق أن ينهض من تدنيه وتخلفه الراهن ليسير مرفوع الرأس نحو عهد جديد من اليقظة والتقدم والمجد. ومن هنا، فإن أفكارا مثل «الوحدة الثقافية الشرقية»(٤٦)، والعمل من أجل تقوية «الرابطة الروحية» بين الأمم الشرقية، (٤٧) أو تعزيز «الرابطة الروحية، والرابطة الثقافية-العلمية، والرابطة الاقتصادية-التجارية» بين بلاد الشرق كافة، (٤٨) وجدت تأييدا شفويا كبيرا من جانب المعلقين المصريين في العشرينيات وأوائل الثلاثينات. لكن، وكما كان الحال بالنسبة للتعاون السياسي، اصطدمت هذه المشاعر بعقبة غموض المصطلح وصعوبة التطبيق..وفي التطبيق، تحولت المحاولات الفعلية لإقامة روابط ثقافية شرقية إلى جهود لتعزيز الترابط الإسلامي أو العربي. وهكذا، تحول الاحتفال الذي دعا إليه «أحمد شفيق»، في ١٩٢٦-١٩٢٧، لتكريم الشاعر «احمد شوقي»، والذي أراد له أن يكون تجمعا لـ«الشرق كافة»، إلى تجمع لوفود البلاد العربية فقط ؛ (٤٩) واقتصرت جهود الرابطة الشرقية لعقد مؤتمر لمناقشة الإصلاح اللغوي، في ١٩٢٩، على محاولة تنظيم اجتماع للعرب لمناقشة اللغة العربية (وهو ما لم يتحقق على الإطلاق) ؛ (٥٠) وعندما انتوى منظمو مؤتمر الطالب الشرقي التوجه إلى الخارج، في ١٩٣٢، لإقامة الاتصالات مع غيرهم من الطلبة، اقتصرت زياراتهم على دول الجوار.. تركيا وسوريا ولبنان وفلسطين. (٥١)

وبفضل ما تتمتع به الفكرة الشرقية من غموض، فقد حظيت بتأييد شفاهي كبير في مصر العشرينيات. كما لقيت مقولات مثل التضامن والترابط الشرقي كثيرا من الدعم والتأييد في كتابات غير المصريين، داخل وخارج البلاد. فكان «خليل ثابت»، محرر المقطم يشيد، بانتظام، بفوائد التعاون الشرقي، (٥٢) وكثيرا ما كانت إسهامات الكتاب الشرقيين

المقيمين خارج مصر، فى الصحافة المصرية، تشيد بمكانة مصر البارزة بين بلاد الشرق وتدعوها إلى تحمل مسئولية قيادة الشرق. (٥٣) و خلال الفترة مابين ١٩٢٣-١٩٣٠، كان هناك عددا من الدوريات ذات النزعة الشرقية تستخدم «كلمة الشرق» فى أسمائها، مثل «عاصمة الشرق»، ١٩٢٣ ؛ و«الشرق»، ١٩٢٤ ؛ و«الشرق الجديد»، ١٩٢٤؛ و«رابطة الشرق»، ١٩٣٤؛ و«كوكب الشرق» اليومية الوفدية، ١٩٢٤ ؛ و«نهضة الشرق»، ١٩٢٥؛ و«الشرق الأدنى»، ١٩٢٧؛ و«الرابطة الشرقية»، ١٩٢٨ ؛ و«نور الشرق»، ١٩٣٠. على أن من المهم الإشارة كذلك إلى أن معظم هذه الدوريات كانت قصيرة العمر ومعظمها لم يستمر بعد العشرينيات. (٥٤)

لقد كان معظم تواجد أنصار الفكرة الشرقية، فى العشرينيات، بين اثنين من قطاعات الرأى العام المصرى. اولهما، الكتاب والمثقفون من الاتجاه التقليدى أو المحافظ. ويمكن تقسيم هذا القطاع نفسه إلى مجموعات فرعية، متداخلة جزئيا، تتألف إحداها من أعضاء المؤسسة الدينية المصرية، والأخرى من أعيان مصر، الذين كانوا يؤيدون، قبل الحرب العالمية الأولى، انتماءا عثمانيا-إسلاميا لمصر. ويبدو أن أولئك القادة الدينيين أوغيرهم من أصحاب الثقافة المحافظة ذوى الصلات العثمانية السابقة أو كليهما معا، كانوا يشكلون قيادة النشاط الشرقى المنظم فى مصر فى العشرينيات. وكانت كلا المجموعتين تشكلان قيادة الشكل المؤسسى الرئيسى لظاهرة الشرقية خلال العقد، أى الرابطة الشرقية (١٩٢٢-١٩٣١). وبطبيعة الحال، كانت معظم تلك القيادات الدينية أو من ذوي الصلات العثمانية السابقة، الذين تولوا قيادة الرابطة الشرقية المصرية، من كبار السن، تشكلت خبراتهم فى مرحلة ما قبل الحرب، وتمثل الشرقية بالنسبة لهم استمرارا طبيعيا لانتماءاتهم السابقة، بعد تكييفها مع اوضاع مابعد العثمانية ، التي تلت فترة الحرب.

أما القطاع الرئيسى الآخر من الرأى العام المصرى المنظم الذى قدم الزعماء والمعبرين عن الفكرة الشرقية فكان حزب الأحرار. ومن المؤكد أن إقرار الأحرار بالظاهرة لم يكن شاملا. فعلى الرغم من أن بعض أعيان الأحرار (الذين كانوا كذلك أصحاب خلفية دينية) كانوا من مؤيدى الفكرة الشرقية ومن قيادات الرابطة الشرقية، فى أوائل العشرينيات، فإن معظم المثقفين الأكثر علمانية من المرتبطين بالحزب قد ظلوا بمنأى عن الشرقية خلال أوائل ومنتصف العشرينيات. وبرنامج الحزب لعام ١٩٢٢ لايتضمن أية إشارة إلى التضامن أو الترابط الشرقى (٥٥)، وفى العام نفسه رفض «محمد حسين هيكل» المفكر البارز للحزب الانضمام شخصيا إلى الرابطة الشرقية الجديدة، سواء لأسباب نظرية تنطلق من التفاوت بين البلاد الشرقية «في ثقافتها وفي لغاتها وفي مقوماتها القومية » ، التي تتباين كثيرا مع تلك التى تتمتع بها مصر مما يعوق مثل ذلك التعاون، أو لاعتبارات أكثر عملية مؤداها أن انضمامه

للتنظيم سوف يستنزف وقتا وجهدا ينبغى تخصيصه للقضايا المصرية. (٥٦)على أنه بحلول نهاية العشرينيات، أصبح هيكل وبعض زملائه من محررى «السياسة الأسبوعية» من أشد مؤيدى التعاون الشرقى.(٥٧) لكن أحد القادة البارزين للأحرار ظل على رفضه للشرقية كفكرة تتعارض مع قوميته القطرية المصرية المتطرفة. فقد رفض المرشد الفكرى للأحرار «احمد لطفى السيد» أن يمنح تأييده لتنظيم مؤتمر الطالب الشرقى، الذى دعا إليه طلبة الجامعة المصرية فى ١٩٢٣. بل أنه ، على حد قول محدثه الشاب : « نصحني بألا أبعثر جهدي ... بلادكم أحق بنشاطكم» (٥٨)

وكانت استجابة الوفديين للفكرة الشرقية أكثر تحفظا. ونظرا لكل من مرونة المفهوم الشرقى وشعبية الوفد فى العشرينيات، فقد كان من غيرالمثير للدهشة أن تلقى الشعارات الشرقية بعض التعاطف فى أوساط الوفد. وهكذا كان سعد يعتبر نفسه من حين إلى آخر شرقيا ومصريا كذلك ؛ (٥٩) كما كانت «كوكب الشرق» - أحد أهم صحيفتين وفديتين فى العشرينيات - مؤيدا ثابتا للتعاون الشرقى، تعلن صراحة أن أحد أهدافها هو العمل «كواسطة صلة بين أبناء الشرق »؛ (٦٠) بل وحتى صحيفة «البلاغ» الوفدية ، الأكثر نزوعا نحو المصرية، كانت تكتب (وإن كان لمرات قليلة ومقتضبة) لتأكيد الحاجة إلى التعاون السياسى بين بلاد الشرق لمناهضة الاستعمار. لكن الفكرة الشرقية ظلت بعيدة ومتوارية، حتى بالنسبة لمن أقروها رسميا من الوفديين فى العشرينيات.والأهم من هذا أن المعارضين البارزين للشرقية جاءوا من بين صفوف الوفد. فعلى المستوى الثقافى، ربما كان الصحفى الوفدى «سلامة موسى» هو أشد المنتقدين للفكرة الشرقية فى مصر العشرينيات، فهو يرفض اندماج مصر التاريخى/الثقافى مع الشرق ،معلنا بوضوح أن «الرابطة الشرقية عديمة المعنى لأنها تقوم على أساس زائف» (٦١) ومن الوجهة السياسية، كان «عبد القادر حمزة» محرر «البلاغ» و«عباس محمود العقاد» ناقدها، من أشد المؤيدين لضرورة أن تركز مصر على شئونها الداخلية وأن تتحاشى التورط سواء فى البلاد العربية أو الإسلامية أو «الشرقية».

الرابطة الشرقية (١٩٢٢-١٩٣١)

يمكننا التعرف على الصعوبات التى أحاطت بالفكرة الشرقية فى مصر، فى العشرينيات، من خلال تاريخ «جمعية الرابطة الشرقية»، الذى يمتد فيما بين ١٩٢٢-١٩٣١.ففى نوفمبر ١٩٢١، وفى اجتماع للأعيان بمنزل التاجر الإيرانى «ميرزا مهدى رافع موشكى»، اقترح «احمد زكى» تكوين جمعية تعمل على تدعيم روابط الصداقة بين شعوب الشرق.(٦٢) وبعد اجتماعات استطلاعية فى شتاء ١٩٢١-١٩٢٢، افتتحت

الجمعية رسميا فى ١٩ فبراير ١٩٢٢.(٦٣) و«الغرض من الجمعية» كما أوضح ميثاقها التأسيسى الذى أعلن فى ذلك الاجتماع هو «نشر روابط المعرفة والتضامن بين الأمم الشرقية، بغض النظر عن الجنس أو الدين». ولإنجاز هذه الأهداف، اتجهت نية الجمعية أساسا إلى رعاية «مؤتمر شرقى عام»، يعقد كل ثلاث سنوات وكذلك العمل فى مجالات مثل الإصلاح اللغوى، وتوحيد الأوزان والمقاييس، وتشجيع التبادل الدراسى والتجارى بين شعوب الشرق.كما نص ميثاق الجمعية كذلك على عدم تدخل المنظمة فى أى مسائل دينية أو سياسية.

بلغ عدد حضور الاجتماع التأسيسى فى فبراير ١٩٢٢ حوالى خمسين من البارزين فى الأوساط الثقافية والدينية والتجارية المصرية. وقد حضر اثنان من أمراء الأسرة المالكة هما «يوسف كمال» و«اسماعيل داوود». وانتُخب مجلس الجمعية، فى اجتماع ١٩ فبراير التأسيسى،على النحو التالى : السيد عبد الحميد البكرى، رئيس الطرق الصوفية بمصر، رئيسا (ولم ينتخب إلا بعد رفض الأمير يوسف كمال للمنصب) (٦٤) ؛ الشيخ محمد بخيت شيخ الأزهر ومحمد رشيد رضا، السورى المولد ورئيس تحرير «المنار»، نائبا الرئيس ؛ احمد زكى سكرتيرا ؛ الإيرانى ميرزا مهدى رافع موشكى أمينا للصندوق ؛ الشيخ محمد الغنيمى التفتازانى لسكرتارية نواب العرب، ونور الدين مصطفى لسكرتارية نواب الأتراك، ومحمد رضا قزوينى لسكرتارية نواب العجم. وفى اجتماع آخر، عقد فى ٧مارس ١٩٢٢، اختير «مجلس الإدارة» من الأعضاء السابقين بالإضافة إلى احمد شفيق، المؤرخ والموظف السابق بالقصر، والشيخ مصطفى عبد الرازق وعبد المحسن الكاظمى، وبعض الشخصيات العلمانية البارزة مثل صالح جودت، وحبيب لطف الله وإميل زيدان والدكتور محجوب ثابت. (٦٥) وخلال فترة قصيرة، انضم إلى الجمعية كل من منصور فهمى والشيخ على عبد الرازق وصارا، مع احمد شفيق، أبرز المتحدثين باسمها.

وتعبر القيادة الأصلية للرابطة الشرقية بحق عن محتوى الجمعية وحدودها. فعلى الرغم من أن الزعماء الدينيين كانوا ممثلين بكثرة- بأربعة من المشايخ واثنين من الشخصيات الدينية غير الأزهرية – فقد كان هناك كذلك اثنين من المسيحيين بين قادة الجمعية. .وكان المصريون يشكلون نصف عدد القيادة الأصلية تقريبا ؛ وهناك أربعة من أعضاء المجلس من العرب أبناء الهلال الخصيب، واثنان من الفرس، وواحد من الأتراك. كذلك كانت الاتجاهات الممثلة داخل المجلس شديدة التباين.. من إميل زيدان، محرر الهلال العلمانى المسيحى إلى رشيد رضا محرر المنار، المسلم التقليدى ؛ ومن شقيق على عبد الرازق إلى الرجل الذى سيصبح فيما بعد ألد خصومه، الشيخ محمد بخيت. «على أية حال، كان هناك تنوع» (٦٦) وإذا كان هناك ما يجمع بين مؤسسى وقادة الجمعية، غير معاداة الاستعمار، فهى أفكار أكثر

عمومية حول الإصلاح والنهضة، تلك النهضة التى شغلت الجيل السابق، ولم يكن هناك أى توجه خارجى أو إجماع على فحوى النهضة التى كانو يطمحون إليها. ومن المهم كذلك ذكر جوانب القصور التي عانت منها القيادة المبكرة للجمعية. فعلى الرغم من وجود أشخاص على صلة بحزب الأحرار الدستوريين الذى ظهر آنذاك (كان كل من الشيخ محمد بخيت والسيد عبد الحميد البكرى اعضاء فى المؤتمر الأول للأحرار الذى عقد فى اكتوبر١٩٢٢، (٦٧) كذلك كانت أسرة عبد الرازق من قيادات الحزب)، لم يكن هناك أى من قيادات الوفد بين الكادر الأساسى للرابطة الشرقية.

ليس هناك الكثير من المعلومات حول مسيرة الجمعية. وقد تولت هذه المجموعة ،من أصحاب المقام الرفيع من رجال الدين والأكاديميين، الذين أسسوا الجمعية فى ١٩٢٢، عبء نشاطاتها على مدى العقد التالى. وعلى مدى تاريخها، ظلت الرابطة الشرقية جماعة نخبوية للأعيان لا تختلف كثيرا عن النوادى الخاصة؛ تجمع يغلب عليه السادة الأكبر سنا الذين ارتبطوا ببعضهم البعض فيما سبق من أعوام، والذين التأم شملهم فى العشرينيات ليشاركوا فى إرساء اتجاه شرقى غامض.

لم يتحقق للرابطة الشرقية كيانا تنظيميا ملموسا إلا فى منتصف العشرينيات. ففى يناير ١٩٢٥، افتتحت الرابطة ناديا لها بالقاهرة. (٦٨) وفى ١٩٢٧، تشكلت سبع لجان تختص كل منها بجانب من جوانب العالم الشرقى، واحدة للإقليم العربى (الشرقى)، وأخرى للمناطق الناطقة بالتركية، وثالثة للمنطقة الإيرانية، ورابعة للهند، وخامسة للشرق الأقصى، وسادسة للمغرب العربى، ثم لجنة لأفريقيا. (٦٩) ولم تبدأ الجمعية إصدار صحيفتها الخاصة إلا فى ١٩٢٨، وهى «مجلة الرابطة الشرقية» الشهرية. وكان الأميران يوسف كمال وعمر طوسون يقدمان جزءا من تمويل المجلة، (٧٠) وظلت معظم فترة صدورها تحت رئاسة احمد شفيق ويتولى تحريرها على عبد الرازق.

وخلال معظم سنوات العشرينيات، تركز النشاط المحلى الرئيسى للجمعية فى تنظيم المحاضرات لأعضائها وللجمهور المصرى. ولم تعكس موضوعات هذه المحاضرات منهجا مشتركا بقدر ما كانت تعبيرا عاما عن الاهتمام بنهضة الشرق الثقافية. وقد شملت قائمة المحاضرين محافظين من أمثال محمد رشيد رضا، الذى تحدث عن «السيد جمال الدين الأفغانى وأثره فى النهضة الشرقية»، وصحفيين مثل محمود عزمى الذى قدم محاضرة بعنوان «رحلة إلى سوريا»، وعلمانيين على شاكلة منصور فهمى الذى حاضر عن «الحاجة الشرقية إلى التجديد» (٧١). كما أن تأثير النشاطات المحلية للجمعية على الرأى العام المصرى موضع شك. فالتقارير البريطانية حول التنظيم تقلل من أثره. ويعلن أحد التقييمات

التى صدرت فى ١٩٢٦ أن «نشاطات هذه الجمعية لم تكن واسعة أو ذات أهمية كبيرة... فى أى وقت من الأوقات» (٧٢)

ولربما كانت نشاطات الرابطة الشرقية الموجهة للخارج، خلال العشرينيات، أكثر أهمية. (٧٣) فخلال تلك الفترة، قام كثيرون من قادة الجمعية برحلات إلى الخارج فى محاولة -ضمن أشياء أخرى- لإقامة صلات مع الشخصيات البارزة فى الخارج، على أمل تأسيس فروع غير مصرية للجمعية. وفى ١٩٢٤، احتفلت الجمعية بذكرى حياة وكفاح «الشرقى» الذى لايبارى جمال الدين الأفغانى، كما دأبت الجمعية على أقامة حفلات الاستقبال لأصحاب المقام الرفيع من الشرقيين، مثل ذلك الذى أقامته لوفود مؤتمر القاهرة للخلافة فى مايو ١٩٢٦، ولشاعر الهند رابندرانات طاغور فى نوفمبر ١٩٢٦، وللملك الأفغان أمان الله فى ديسمبر ١٩٢٧.(٧٤)

هذا بالإضافة إلى تقديم المساعدات المالية للشعوب الشرقية الأخرى. مثال ذلك تقديم المساهمات للهلال الأحمر التركى، ولضحايا الحرب الأسبانية-الريفية فى ١٩٢٥، وللسوريين أثناء ثورتهم على الانتداب الفرنسى فى ١٩٢٥-١٩٢٦. وقدمت الجمعية الأموال للحزب القومى الفارسى عام ١٩٢٣، وحاولت التوسط، فى عامى ١٩٢٤ و ١٩٢٦، فى النزاعات التى شهدتها شبه الجزيرة العربية، بين الملك حسين وعبد العزيز بن سعود فى المرة الأولى، وفى منازعات الحدود بين المنتصرين من السعوديين و بين اليمنيين فى المرة الثانية. (٧٥) وعندما أسفر التمرد السورى عن قصف دمشق فى اكتوبر ١٩٢٥، لم تكتف الجمعية بإرسال مواد الإغاثة بل أرسلت احتجاجاتها على السياسة الفرنسية فى سوريا إلى الحكومة الفرنسية وعصبة الأمم.(٧٦)

ومن الواضح أن كثيرا من تلك النشاطات كان من شأنه أن يورط الجمعية فى السياسة. لكن تقريرا مرسل إلى الإنجليز فى ١٩٢٧ ، يحذر من أن احمد شفيق والرابطة الشرقية يعملان على نشر «الدعاية البلشفية» فى بلاد الشرق، لم يلق التفاتا من جانب السلطات البريطانية فى القاهرة. فبعد تلخيص أهداف الجمعية فى «دعوة الأمم الشرقية لأن تكون كتلة واحدة فى مواجهة الاستعمار الأوروبى» تشير تلك السلطات إلى أن «أعضاء جمعية الوحدة الشرقية يمثلون أرفع المستويات العقلية والثقافية والدينية فى مصر، ولايمكن لمبادىء الشيوعية أن تلقى قبول أمثال هؤلاء الرجال» (٧٧)

وهناك ملاحظات ثلاث ينبغى تسجيلها، بشأن النشاطات المبكرة للرابطة الشرقية. أولها، أن الجمعية لم يكن لها سوى تأثير محدود على الحياة العامة المصرية والشرقية. فلم يكن لها فروعا خارج مصر. وفى داخل البلاد كانت الجمعية ناديا للسادة والأعيان أكثر منها

حركة جماهيرية ؛ فاجتماعاتها لم تكن تجتذب سوى عدد محدود من الصفوة، وجهودها الخارجية فى الوساطة وتقديم الدعم للشرقيين مشكوك فى تأثيرها على الشئون الشرقية. وثانيها، أنه على الرغم من قناعة كثير من أعضائها بالطبيعة «الشرقية» لنشاطاتهم، فإن كثيرا من اهتمامهم كان منصبا على العالم العربى والإسلامى. فعلى الرغم من أن الجمعية كانت تقدم،من حين لآخر، محاضرات عن مناطق خارج الأقاليم العربية والإسلامية وتنظم الاستقبالات للمرموقين من أمثال طاغور، إلا أن قادتها كانوا من العرب والمسلمين بالأساس، وكانت نشاطاتها منصبة أساسا على البلاد العربية والإسلامية، ويبدو أنها كانت متورطة فى النزاعات السياسية العربية أو الإسلامية. وكما هو الحال بالنسبة للفكرة الشرقية بشكل عام، فقد كانت جمعية الرابطة الشرقية تسعى بالأساس لتشجيع التعاون العربى والإسلامى. أما ثالث تلك الملاحظات فهي أنها لم تلتزم بما أعلنته من نيتها تحاشي التورط فى المسائل السياسية والدينية. فاتصالات كثير من زعماء الجمعية كانت موجهة نحو هدف سياسى هو تعزيز تضامن الشعوب الشرقية ضد العدو المشترك، أى الاستعمار الغربى.

ومثلما فشلت الرابطة الشرقية فى تفادى التورط فى مسائل السياسة الدولية، لم تفلح كذلك فى أن تنأى بنفسها عن قضايا السياسة الداخلية المصرية. ففى ١٩٢٥، عندما ثار الجدل حول كتاب على عبد الرازق التحديثى الطابع والمعادى ضمنيا للملك، قدم عدد كبير من قادة الجمعية عريضة إلى الملك يدافعون فيها عن على عبد الرازق وكتابه، انطلاقا من مبدأ حرية التعبير. وعلى الرغم من أن العريضة لم تصدر عن الجمعية نفسها رسميا، فقد أسفرت التقارير الصحفية حول فحواها إلى استقالة اثنين من أكثر اعضائها محافظة، هما الشيخ محمد بخيت والشيخ محمد الدجوى.(٧٨) وفى ١٩٢٦، عارض عدد من الشخصيات البارزة المتصلة بالجمعية، وعلى رأسهم أحمد زكى وعلى عبد الرازق، علنا، مؤتمر الخلافة، الذى أعد «العلماء» المصريون لانعقاده فى مايو ١٩٢٦.(٧٩) ونتيجة لهذه التداخلات فى الجدل الذى دار حول مسألة الخلافة فى العشرينيات، بدأ القطاع المحافظ من الرأى العام، تدريجيا، يرى الرابطة الشرقية كمعقل علمانى. وحسبما وصفها الملك فيصل، فى لقاء له مع أحمد شفيق فى ١٩٢٧، فقد كانت الرابطة الشرقية-حسب ألفاظه- «جمعية لا دينية ، أو أنها فرنسية ، وأن لها باطنا غير ظاهرها». (٨٠)

فى أواخر العشرينيات، كان للخلاف - المدعوم من داخل وخارج الجمعية - حول توجهاتها، أن يظهر. فعندما بدأ صدور «مجلة الرابطة الشرقية» فى١٩٢٨، كان رئيس تحريرها هو التحديثى القح على عبد الرازق. وعلى الرغم من أن الصحيفة لم يكن لها، فى فترة رئاسته، خطا حزبيا وتنشر موادا كذلك للمحافظين، فإن عددا من محرريها الأوائل كانوا من الليبراليين البارزين، أمثال منصور فهمى وطه حسين ومحمد حسين هيكل، وحتى

سلامة موسى، وهو -حسب اعترافه- «ملحد من الشرق». (٨١) وكان هذا التجمع التحديثى أكثر مما يحتمله قائد آخر من قادة الجمعية، هو المهيب محمد رشيد رضا. فقد سبق له، دون جدوى، معارضة تعيين عبد الرازق ، من داخل الجمعية. (٨٢) وعندما أثبتت محتويات المجلة أشد مخاوفه ، خرج بانتقاداته إلى العلن، ونشر انتقادات مطولة لأعدادها الأولى، متهما مجلة الرابطة الشرقية ومحرريها ب«عدم التدين» لنشرهم «ثقافة إلحادية» من خلال نشر آراء أمثال اولئك التحديثيين، و أن التقارير الإخبارية عن أقاليم الشرق تتضمن موادا تتعاطف مع الأنظمة التحديثية والراديكالية فى تركيا وإيران وأفغانستان.(٨٣) ورد على عبد الرازق على رشيد رضا بهجوم مضاد، متهما إياه بأنه لا يرى فى معارضته لمايجرى من تغيير فى تركيا وإيران وأفغانستان سوى «أشباح»، وبإساءة تفسير الرسالة الإصلاحية لمرشديهما الفكريين المشتركين، الأفغانى ومحمد عبده. (٨٤)

وكما هو متوقع، كان لهذا الصراع العلنى الفظ أثره السلبى على تنظيم كان هامشيا بالفعل. فداخليا، أدى الصراع إلى جدل بين قيادة الجمعية حول محتوى صحيفتها، كان رشيد رضا خلاله على رأس المنتقدين واحمد شفيق المدافع الأول عن رئيس تحريرها. وعندما انتصر مؤيدو عبد الرازق فى هذا الخلاف، واتخذ مجلس الجمعية قرارا رسميا بالموافقة على اتجاه المجلة تحت رئاسة عبد الرازق، (٨٥) أعلن رشيد رضا انسحابه من الجمعية التى أسهم فى تأسيسها. (٨٦) وبدأت الصحف تتحدث عن اتجاه آخر معارض للتحديث اتخذته الجمعية بوضوح. (٨٧)

لم تؤثر الخلافات الداخلية التى شهدتها الجمعية فى أواخر العشرينيات على أنشطتها الموجهة إلى الخارج. فقد ظلت تستقبل رجالات الشرق ممن يزورون مصر،وكان زعماؤها أنفسهم نشطين فى نشر رسالتها فى البلاد الشرقية الأخرى.(٨٨) وبحلول ١٩٢٩ كانت صحيفة الجمعية توزع بانتظام فى دمشق وبغداد وبومباى.(٨٩) وظلت النشاطات الدولية للعصبة الشرقية كما كانت فى السابق، بما فى ذلك التوسط فى الخلاف الذى نشب بين علماء جاوة والملايو، والمشاركة فى الأحداث الثقافية العربية مثل إحياء ذكرى أبو العلاء المعرى شاعر العصور الوسطى، والجهود المجهضة لإنشاء أكاديمية عربية دولية. (٩٠) كما فشلت كذلك الجهود لعقد مؤتمر شرقى عام فى ١٩٣٠، وربما يعود هذا إلى تراخى تأييد البلاد الشرقية الأخرى لهذا المسعى.(٩١) يضاف إلى هذا أن الجمعية داومت التورط فى الصراعات السياسية لشعوب الشرق فى أواخر العشرينيات. فقد عارضت إجراءات القمع الإيطالية فى ليبيا والتشريعات المعادية للإسلام التى قررتها فرنسا فى كل من تونس والمغرب، وكانت نشطة بوجه خاص فى تأييد الموقف الإسلامى فى الخلاف حول الحائط الغربى للأقصى بفلسطين. (٩٢)

وعموما ، فقد ظل نفس المحتوى العربى- الإسلامى للرابطة الشرقية، الذى تبنته المنظمة منذ بداياتها الأولى، يعبر عن نفسه خلال السنوات الأخيرة من عمرها. فكانت نشاطاتها الخارجية موجهة للعالم العربى فى المقام الأول، ثم الشرق الأوسط غير العربى، وفى النهاية يجىء المسلمون من خارج الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن مجلة الرابطة الشرقية كانت تحوى من حين لآخر مقالات حول «النهضة» فى الصين واليابان أو التطورات الراهنة فى الهند، (٩٣) إلا أن من الواضح أن الجمعية لم توجه نشاطاتها نحو غير العرب، أوبعيدا عن سكان الشرق الأوسط أوغير المسلمين. ففى الممارسة، كانت شرقية الجمعية تعنى عربى-إسلامى.

وبحلول ١٩٣٠، كانت علامات الموت الوشيك للرابطة الشرقية قد أخذت فى الظهور. فصارت مجلتها تفتقر إلى التمويل، ومع نهاية ١٩٣٠، بدأ الحديث عن وجود مصاعب مالية ومناشدة القراء تقديم العون المالى من أجل استمرار صدورها. (٩٤) وفى نوفمبر ١٩٣٠ ، اضطر واحد من أنشط قادة الجمعية، هو احمد شفيق، إلى التوقف عن عمله كناشر للمجلة لسوء حالته الصحية. (٩٥) وكانت أبرز دلائل ما تعانيه الجمعية من مصاعب فى ١٩٣٠ هو اضطرارها إلى إغلاق ناديها مع نهاية ذلك العام ؛ واتخذت الجمعية مقرا جديدا لها بمنزل رئيسها السيد عبد الحميد البكرى. (٩٦) ويصف تقرير بريطانى، صدر فى اوائل ١٩٣١، الجمعية بحالتها آنذاك بأنها «غير جديرة بالاعتبار». (٩٧)

وجاء توقف الرابطة الشرقية فى ١٩٣١، في صورة تحلل تدريجى أكثر منه موت مفاجىء. فعلى الرغم من عقد اجتماع عام للأعضاء واختيار مجلس إدارى جديد فى ربيع ١٩٣١، (٩٨) فإن هذا المجلس لم يجتمع ، على مايبدو ، مرة أخرى. وتوقفت مجلة الجمعية عن الصدورفى يوليو ١٩٣١ ولم يمض على صدورها غير ثلاث سنوات، بالرغم من إعلان رئيس تحريرها ، في أواخر ١٩٣١ ، عزمه على مواصلة صدورها. (٩٩) والحقيقة أن جمعية الرابطة الشرقية كان لها أن تختفى من الوجود بفعل اجتماع كل من الشقاق الحزبى و كبر السن ولامبالاة بعض مؤيديها. فالبعض من قادتها انفصل عنها اعتراضا على توجهاتها ؛ وانزوى البعض الآخر ؛ كما تغيرت اهتمامات غيرهم. وقد اجتمعت كل هذه الأسباب لتعلن أن الزمن لايسمح بقيام منظمة شرقية الاتجاه فى مصر. ولم تستغرق المسألة أكثر من عقد من الزمان.

تأمل الفكرة الشرقية

كان الميل الشرقى الذى شهدته مصر خلال العشرينيات ظاهرة مركبة ومحيرة فى ذات

الوقت. فهي تنطوى، في بعض جوانبها، على مفارقة تاريخية، وتمثل استمرارا للاتجاه العثماني- الإسلامي الذى ساد فترة ما بين الحربين، في عقد لايحبذ نزعات التعاون الإقليمي. فهو، بتعبير آخر، معنى مبتسر، يستلهم مفهوما أوسع للتضامن الأسيوى- الإفريقي الذى لم يكن من الممكن أن يتحول إلى تيار أساسى إلا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كان تيارا ثانويا بالنسبة للمصريين، ولاوجود له إلا كعنصر خاضع للقومية القطرية المصرية التى سادت العقد. فالصياغة الفكرية للمصريين من مؤيدى الفكرة الشرقية كانت في الغالب إما تعميمات ضبابية أو استنباطات مشوشة، تتميز بالتمنيات الطيبة للشرق وللعلاقات الطبيعية بين شعوبه ، مع توقعات مبالغ فيها لمظاهرالترابط الشرقى. وعلى المستوى البرامجي، فالتجليات الهامة والتفصيلية للتضامن والتعاون الشرقى كانت قليلة للغاية. أما على المستوى العملى، فلم يقدم الكثير فى سبيل تشجيع التعاون الحقيقى بين شعوب الشرق.

لكن على الرغم من محدوديتها، لم تخلو الفكرة الشرقية من بعض الأهمية فى فهم تطور الاتجاهات القومية فى مصر الحديثة. فمجرد تبنى الفكرة الشرقية لإقامة منظمة فى مصر العشرينيات على شاكلة الرابطة الشرقية لأمر مهم بحد ذاته. فهو، من ناحية، يمثل استمرار قوة مشاعر التضامن والانتماء الخارجي لدى كثير من أفراد النخبة المصرية ، حتى قبل انهيار الإمبراطورية العثمانية وظهور الدولة المصرية المستقلة. وهو يشير، من ناحية أخرى، إلى بدايات ظهور شعور أحدث بعدم الارتباط مع الغرب بمصير مشترك، ذلك الشعور الذى نجم عن سيادة التأثير الغربى على العالم منذ القرن التاسع عشر والذى زاد مع الحرب العالمية الأولى، وظهور أفكار حق تقرير المصير الوطنى والثورة الناجمة عن تلك الحرب. فحتى فى ذروة القومية القطرية المصرية،يمكننا أن نجد تماثلا داخل قطاع كبير من الرأى العام المصرى المثقف مع البلاد والشعوب المجاورة.

والأمر الأكثر أهمية أن الظاهرة الشرقية فى العشرينيات قدمت إسهاما محددا فى مجرى تطور القومية فى مصر الحديثة. فالأهمية التاريخية للفكرة الشرقية والرابطة الشرقية إنما تعود إلى ما قدمتاه من تأييد للقضايا العربية والإسلامية داخل مصر فى وقت سادت فيه البلاد النظرة القومية القطرية المصرية، وهى ايديولوجية كانت تتسم فى الغالب بالعلمانية والانعزالية. والمفهوم الشرقى، وكذلك تنظيمه، بتذكيرهما للمصريين بروابطهم بالعالم الشرقى حولهم ، فى عقد يتسم ، على العكس ، بسيادة الفكرة المصرية، قد أسهم إلى حد ما فى ما شهدته حركة الرأى العام المصرى فيما بعد من المزيد من الاهتمام بالقضايا العربية والإسلامية. فلربما كان اتصال المصريين بالأفكار الشرقية فى العشرينيات - برغم عدم تحقيق التجربة لنتائج ملموسة - أمرا ضروريا لتوضيح علاقة مصر بعالم ماوراء وادى النيل. ولربما كان ضروريا أن يمر المصريون بالمرحلة الشرقية قبل أن يصبح بمقدورهم تحقيق تضامن داخلى أوثق ذي محتوى أكثر تحديدا.

الخاتمة

انتصار العقيدة المصرية

يتسم تطور الاتجاهات الوطنية فى مصر، فى الفترة ١٩٠٠-١٩٣٠ ، بعملية مركزية واحدة، ، هى سيادة المنظور القومى القطرى المصرى. وعلى الرغم من الاجتهادات النظرية، من جانب المثقفين المصريين، حول النظرة القومية فى السنوات الأولى من القرن، فقد ظلت الفكرة المصرية قوة هامشية دون أثر ملموس سواء على الحياة السياسية أو السوسيو \ ثقافية لمصر حتى الحرب العالمية الأولى. ولم يتحقق للعقيدة المصرية، فى فترة ما بعد الحرب، أسسها إلا بفضل التغيرات الداخلية والداخلية العنيفة خلال السنوات التى أعقبت الحرب. وبحلول العشرينيات، لم تعد القومية القطرية المصرية منظورا وطنيا سائدا يتبناه المثقفون المصريون فحسب، بل أصبح الهدف الأساسى للحياة السياسية والمؤسسية والثقافية لمصر.

كان لسيادة الفكرة المصرية خلال العشرينيات أن يجعل من تلك الفترة عهدا فريدا فى تاريخ مصر الحديثة. فلم يحدث لنخبة مصر، قبل أو بعد تلك الفترة، أن توحدت، فى رؤيتها وممارساتها، تحت لواء منظور قومى واحد. ولم تحظ الفكرة المصرية بتلك السيادة فى أى مرحلة أخرى من مراحل تطور مصر الحديثة.

لقد أثرت الفكرة المصرية فى العديد من جوانب الحياة الوطنية المصرية بعد ثورة ١٩١٩. فعلى مستوى التطور الفكرى، أصبحت الفكرة المصرية فى تلك الفترة المصدر الرئيسى للهوية الذاتية المصرية والولاء والانتماء الوطنى. كانت مصدر الإلهام لصورة جمعية مصرية جديدة للمصريين، تعطى معنى جديدا لماضى مصر وحاضرها. وكانت هى الإطار لإعادة قراءة وتفسير التاريخ المصرى، وكذلك لوضع رؤية جديدة لمستقبل مصر. والفكرة المصرية، كما فصلها المثقفون الوطنيون المصريون فى العشرينيات، تتعهد كذلك بدور مختلف تماما لزعامة مصر ونفوذها الدولى فى مجتمع الأمم.

وعلى المستوى الفكرى، كان للفكرة المصرية وظيفة أخرى هى تقديم الحل للتوتر القائم بين المجتمع التقليدى المصرى والمدنية الغربية الحديثة. فهى تقدم حلا وسطا مقبولا بين الرغبة فى الإبقاء على الشعور المحلى بالهوية والتأكيد على التقاليد التاريخية المصرية

واستمرارها، وبين الإدراك المستجد بالحاجة إلى التكيف السريع مع الأوضاع المتغيرة للعصر الحديث وانفتاح الحياة المصرية على المؤثرات المعاصرة. فالفكرة المصرية تحقق الهارمونية بين التقليدية والتغيير، من خلال تقديم إجابة متماسكة لكل من الحاجة إلى هوية قومية أصيلة والرغبة فى تحقيق التقدم والحداثة. إنها تعد بالتخلص من التحدُّر التاريخى المتجسد فى الجماعة الإسلامية التاريخية والتراث الثقافى العربى وكذلك الشرق الآسيوى، كسبيل لإعادة مصر إلى وسطها «الطبيعى»، أى البحر المتوسط والغرب. وفى الوقت نفسه، توفر الفكرة المصرية، للمصريين، الوسيلة لتحقيق الحوار التاريخى بينهم وبين والعالم أجمع، ومن ثم السماح للأمة بالالتحاق بالمشروع العالمى للحداثة والتقدم. وبهذا، يمكن للفكرة المصرية أن تضع حدا للتوتر القائم بين الشرق والغرب، فى الحاضر والمستقبل.

على الصعيد السياسى، أصبحت الفكرة المصرية أساسا لإقامة وتسيير الدولة القومية المصرية الحديثة. فداخليا، كان الدستور والبرلمان، ووزارات البلاد وبيروقراطيتها، وحركة الحكومة اليومية، ونشاطات الأحزاب السياسية الجديدة، بل وقيم الليبرالية والعلمنة التى سادت فى العشرينيات .. كان كل ذلك انعكاسا للاتجاه القومى القطرى المصرى؛ تنبع منه وتسعى إلى تعزيزه. وخارجيا، كانت دبلوماسية الدولة المصرية الجديدة تنطلق من منظور الفكرة المصرية، الذى يرى مصر كوحدة منفصلة، لاشأن لها بالعوالم الإسلامية والعربية والشرقية المتخلفة، و ترتبط بالغرب المتقدم والفعال.

ويمكننا كذلك أن نرى أثر الفكرة المصرية على الحياة الاقتصادية، حيث كانت بمثابة الأساس لاستراتيجية اقتصادية جديدة. فقد لعبت دورا هاما فى تحديد المؤسسات الاقتصادية العامة والخاصة الجديدة التى قامت فى مصرفى العشرينيات، وكذلك تقرير العلاقات الاقتصادية بين مصر والمنطقة والعالم. وفى مجال الثقافة، قدمت الفكرة المصرية محتوى جديدا للثقافة المصرية. فقد كانت الأساس لبرنامج تعليمى جديد بمنهج قومى جديد، أصبح،فيما بعد، مصدرا لرموز وقيم جديدة لشباب المصريين. كما قدمت الفكرة المصرية برنامج العمل لازدهار الأدب المصرى فى العشرينيات. فعبر تلك العقيدة، وفى سبيل إعلاء شأنها، سعى الأدباء والفنانون المصريون إلى خلق أجناس ومعايير جديدة لتربية أذواقهم الفنية الجديدة.

وفى الوقت نفسه، وهب دعاة الفكرة أنفسهم لتجديد التقنيات الأدبية والفنية التقليدية حتى يمكنهم مسايرة هذه الثقافة الوطنية الجديدة ذات التوجه المصرى. كما أصبحت الفكرة المصرية مصدر إلهام لصحافة مصرية فعالة جديدة، ولظهور صحف أدبية وثقافية وسياسية تتسم بنكهة مصرية واضحة. وباختصار، كانت الفكرة المصرية هى منظور العصر، ومصدر

معظم التحولات الرئيسية التى شهدتها مصر، وكذلك المبدأ الأساسى الذى يدفع الحياة القومية لـ «مصر الجديدة» فى مرحلة ما بعد ١٩١٩.

إن تفرد تلك الفترة فى تاريخ مصر إنما يعود كذلك إلى قدرة المنظور المصرى القطرى على تحييد الاتجاهات القومية البديلة. فسواء قبل العشرينيات ، أو بعدها، لم تبرز أى من الاتجاهات القومية الأخرى للمنظور القومى المصرى. فالتوجه نحو الإمبراطورية العثمانية كان قد انتهى تماما خلال تلك الفترة. وكانت مشايعة التراث الإسلامى والجماعة الإسلامية قد تراجعت كثيرا بين الصفوة المصرية ولم يعد لها سوى تأثير عرضى على الحياة السياسية والثقافية للأمة المصرية الجديدة، برغم استمرار قوتها فى الحياة الشعبية . وتعرض التراث العربى لهجوم ضار فى مصر فى تلك الفترة، وكان ينظر إليه باعتباره عنصرا غير مصرى ومعاد للتقدم فى ماضى مصر. وكانت إقامة وضع قومى جديد وتحقيق الحداثة التامة يعتمد كلية على مصريتهما، ومصريتهما وحدها.

ولقد أضفى الانتصار الكامل للعقيدة المصرية سمة أخرى على تلك المرحلة الفريدة من تاريخ مصر الحديث، تمثلت فى ذلك القدر الكبير من الإجماع والوحدة الفكرية التى شهدها المجتمع المصرى، خاصة بين نخبته. فخلال تلك الفترة، كانت الفكرة المصرية، عقيدة وتطبيقا، إطارا موحدا لكثير من التيارات السياسية والفكرية الموجودة داخل المجتمع المصرى. كما كانت قوة توحيد فى الحياة المصرية، تتجاوز خلافات الاتجاهات السياسية المختلفة والخصومات الشخصية، بل وحتى الجماعات الاجتماعية. لقد كانت بمثابة الركيزة لوضع قومى تميز - على الأقل فى جو التفاؤل والأمل الذى أعقب ثورة ١٩١٩ - بالإجماع فيما يتعلق بالمسائل الوطنية الأساسية. فمن الواضح أن الفكرة المصرية جاءت استجابة لمتطلبات الكثير من المجموعات التى تشكل المجتمع المصرى. الرغبة فى التحرر الوطنى من السيطرة الأجنبية ؛ التطلع إلى البطولة الجماعية والتضحية والعظمة بعد قرون من الذل والخضوع ؛ الأمل فى المقرطة السياسية والمزيد من الوحدة فى الحياة المصرية ؛ التطلع إلى التقدم الاجتماعى والثقافى وإلى استراتيجية قومية تقدمية للتنمية .. كل ذلك بدت العقيدة المصرية قادرة على الوفاء به. ومن المؤكد أن المرحلة لم تخلو من الصراعات السياسية فيما بين أوساطها الدينية والعلمانية وطبقاتها الاقتصادية وأجيالها المختلفة. لكن من المنظور التاريخى ، الذى يرى تلك المرحلة فى علاقتها بما سبقها وماتلاها من مراحل، فقد كانت هذه الصراعات أقل حدة مما شهدته الفترات الأخرى. بل أن صراعات العقد لم تكن، إلى حد كبير، حول توجه مصر القومى؛ فالفكرة المصرية التى سادت تلك الفترة كانت موضع اتفاق القوى السياسية والاجتماعية المختلفة فى مصر.

إن الانتصار الكاسح للقومية القطرية المصرية وما أسفر عنه من ظهور هذه المرحلة المتفردة من تاريخ مصر الحديث، يمكن تفسيره على ضوء العلاقة بين التطورات السياسية والفكرية التى شهدتها المرحلة وبين الأوضاع التاريخية التى أحاطت بها. فقد خلقت التغيرات الثورية التى شهدتها السنوات ١٩١٨-١٩٢٤ ، مسارا تاريخيا جديدا وتحديا تاما، من ثم، للنظرة الفكرية والممارسات السياسية للمصريين. فكانت العقيدة المصرية ردا على التحدى الجديد لفترة مابعد العثمانية. وقد بدت الفكرة نموذجا وحيدا يمكن للمجتمع المصرى عن طريقه أن يتكيف مع أوضاع عصر تاريخى جديد. فانهيار الوضع السياسى التقليدى، والقبول بمبدأ تقرير المصير الوطنى، وثورة ١٩١٩ الشعبية، كل ذلك اجتمع ليقود إلى الايمان بأن من المحتم أن تكون مصر ذات التوجه القومى الذي يهب نفسه لها وحدها، هى الوريث للوضع العثمانى-الإسلامى القديم.

على أنه لا ينبغى أن نتناول نظرة العقيدة المصرية ، الذي كان السياسيون والمثقفون الوطنيون يرون العالم حولهم ،من خلاله من المنظور الميكانيكى وحده. فالمصريون لم يكونوا مجرد استجابة لأحداث خارجية. وهم بدافع من رغبتهم للالتحاق بالعالم السريع التغير، ذهبوا إلى أبعد مما استوجبته ضغوط اللحظة. فقدموا نظرة خاصة للعالم، هى المنظور الوطنى القطرى، كإطار موحد لحياتهم وفكرهم ونشاطهم. وأضفوا على الماضى والحاضر والمستقبل معنى نابعا من الفكرة المصرية، وأصبح التفسير النابع من هذه الفكرة هو المرشد المفاهيمى لسلوك المصريين فى العالم المحيط بهم. كما صاغت الفكرة المصرية مجمل الآمال والتطلعات التى حددتها النخبة المصرية لنفسها، وقررت توجهاتها النظرية والعملية نحو كل من القضايا الداخلية والخارجية، وكذلك الأهداف والوسائل القومية التى تبنتها فى سبيل تحقيق هذه الأهداف.

لم يكن تأثير منظور المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة مابعد الحرب ليقل عن تأثير الفكرة المصرية. فتفسيرهم للعالم من حولهم حاول دائما أن يضفى على أية ظاهرة معنى وطنيا قطريا - وفرعونيا فى الغالب - وينفى فى الوقت نفسه أية معان «أجنبية»، عربية كانت أو إسلامية أو شرقية. وإلى ماوراء هذا، كانت الرغبة العارمة فى التحديث، والإبداع الذى نلحظه فى شتى مجالات الحياة، والراديكالية العلمانية، وماشهدته الفترة من فعالية وانسجام، كان كل ذلك انعكاسا لـ«نظرة » جديدة نابعة من العقيدة المصرية.

وبنفس الطريقة، لم تخرج اتجاهات وتحركات قيادة مصر السياسية عن إطارنظرتها ذات التوجه المصرى. فسواء تعلق الأمر بالمسائل الداخلية ، مثل التطورات الدستورية أو البناء السياسى والنظام التعليمى، أو نظرتهم إلى المؤثرات العربية والإسلامية والشرقية الخارجية،

كان المنظور المصرى بمثابة البوصلة التى توجه نظرتهم إلى العالم وتحكم حركتهم فيه. فقد كانت العقيدة المصرية تصبغ كل الأشياء بصبغتها، سواء عند المثقفين أو السياسيين.

لكن الأوضاع التاريخية لمرحلة مابعد الحرب العالمية الأولى ،والتى أفرزت الفكرة المصرية، لم تكن أبدية. فعندما بدأت تفسح الطريق أمام الأوضاع الداخلية والقطرية الجديدة، اعتبارا من أوائل الثلاثينيات فصاعدا، بدأ الاتجاه الوطنى القطرى كذلك فى إفساح الطريق أمام منظورات قومية بديلة كانت أكثر اتساقا مع الواقع آنذاك. وقد ساعد قصور العقيدة المصرية وعجزها عن إدراك ماعلق عليها من آمال على اضمحلالها. ومع الدخول فى سياق تاريخى جديد والفشل النسبى للفكرة المصرية فى الثلاثينيات، كان لاتجاهات قومية واستراتيجيات أخرى أن تظهر على الساحة السياسية المصرية.

لقد كانت فترة الثلاثينيات والأربعينيات، التى تلت ذلك ، فترة مختلفة تماما فى مسيرة مصر القومية. فبدلا من سيطرة المنظور الوطنى الخاص والسيادة النسبية للاتجاهات والبرامج الوطنية، التى ميزت الفترة السابقة، اتسمت الفترة التالية بظهور قوى جديدة فى السياسة والمجتمع المصرى، وتراجع المنظور الوطنى النابع من الفكرة المصرية أمام الاتجاهات الوطنية التقليدية، والمطالبة بتغييرات هامة فى السياسات القطرية للدولة المصرية. وكان للعداوات التى ظهرت بين القوى الاجتماعية، والاتجاهات الوطنية المتنافسة، والبرامج المتنافسة للعمل الوطنى أن تجعل التطور اللاحق للقومية فى مصر أكثر تشوشا، ومتعدد الاتجاهات، وأكثر تعقيدا مما كان عليه الحال فى العشرينيات.

وقد أدى تفاعل تلك العناصر المتناقضة، فى الثلاثينيات والأربعينيات، إلى نمط من التطور القومى يختلف تماما عما شهدته العشرينيات. فعلى المستوى الداخلى، سرعان ماأفسحت القومية القطرية المصرية الطريق أمام أيديولوجيات قومية أكثر إسلامية وذات توجه عربى. وعلى المستوى الخارجى، رضخ الزعماء السياسيون للضغوط المفروضة عليهم لتبنى سياسة خارجية أكثر عربية وإسلامية. وجاءت الاتجاهات والسياسات التى شهدتها الثلاثينيات والأربعينيات بمثابة قطيعة جذرية مع الفكرة المصرية التى سادت فى فترة مابعد ١٩١٩. وبمرور الوقت، كان لهذه التيارات الجديدة أن تندمج فى اتجاه قومى جديد مسيطر، هو القومية المصرية العربية الذى بلغ ذروته مع النظام الثورى فى فترة مابعد ١٩٥٢.

الهوامش

هوامش المقدمة

(١) تعريفنا للقومية مستمد أساسا من Antony D . smith , Theories of Nationalism (New York,1971) الفصلين الأول والسابع . انظر كذلك Ernest Smith , Nations and Nationalism (Ithaca, 1983). الفصلين الأول والخامس.

(٢) بالنسبة للنقاشات المتعلقة بالقومية التى تركز على جوانبها الأيديولوجية، انظر Hans Kohn, The idea of Nationalism (New York,1944) مواضع متفرقة ؛ Elie Kedourie,Nationalism in Asia and Africa(New York,1960) المقدمة.

(٣) John Higham,"Intellectual History and Its Neighbors" Journal of the History of Ideas, 15 (1954), 339-347 (quotation from 341)

(٤) Gordon S. Wood, "Intellectual History and the Social Sciences" in John Higham and Paul K . Conkin (eds) New Directions in American Intellectual History (Baltimore,1979),27-41(quotation from 32); see also Murray G. Murphey, "The Place of Beliefs in Modern Culture" in Higham and Conkin , op.cit., 151-166 , especialy 153-154. For a broader anthropological development of this approach, see Clifford Geertz, The Interpretation of Culturs (New York,1973), 3-30, 87-125, 193-233.

(٥) Rush Welter, "On Studying the National Mind" in Higham and Conkin, op.cit., 64-82 (quotation from73)

(٦) مدخل «لافجوي» لدراسة التاريخ نجده في Arthur O. Lovejoy, The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea (Cambridge,1963), Introduction and Arthur O. Lovejoy, "Reflection on the History of Ideas",Journal of the History of Ideas,1(1940),3-23" وبالنسبة لنقد منهجه ، راجع Quentin Ski:

ner,"Meaning and Understanding in the History of Ideas", History and Theories,50 (Winter1971)

(٧) Wood,op.cit.,34

(٨) حول نقد المنهج « القريني » ، راجع: Skinner, op. cit.,39-48 ; Higham,op.cit.,341 ; Dominick LaCapra,"Rethinking Intellectual History and Reading Texts" in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds),Modern European Intellectual History:Reappraisal and New Perspective (Ithaca,1982),47-85

(٩) الاستشهاد الأول من : Higham,op.cit.,341؛ والثاني من Gene Wise,"The Contemporary Crisis in Intellectual History Studies" Clio,5(1975),55-69 والاستشهاد من ص٦٩.

(١٠) Karl Manhaim , Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge (trans. by louis Wirth and Edward Shils:New York,1936) chapter one.

(١١) R. G. Collingword,An Essay on metphysics(Oxford,1940),73

(١٢) Menhaim,op.cit.,3

(١٣) David A. Hollinger,"Historians and the Discours of Intellectuals", in Higham and Conkin,op.cit.,42-45,55-60

(١٤) Robert Dranton,"Intellectual and Cultural History", in Michael Kammen (ed), The Past Before Us : Contemporary Historical Writing in the United States (Ithaca,1980),327-354 (quotation from337) وبالنسبة للنقاش المتعلق بمشكلات التصنيف في التاريخ الثقافي ، راجع: Roger Chartier, "Intellectual History or Sociocultural History ? The French Trajectories" in LaCapra and Kaplan,op.cit.,13-46

(١٥) John C. Greene,"Objectives and Methods in Intellectual History", The Mississippi Valley Historical Review,44 (1957),58-74 (quotation from 67)

(١٦) Collingwood,op.cit.,chapter five

(١٧) Greene,op.cit.,59

(١٨) نفسه ص٦٠.

(١) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩(لندن، ١٩٦٠)، ص ٣٤١-٣٤٢.

(٢) هناك تفسير مثير لطبيعة الولاءات في المجتمع الإسلامي نجده في Ira M. Lapidus , Muslim Cities and Islamic Societies , in Ira M . Lapidus(ed) , Middle Eastern Cities (Berkley , 1969) , ونجد تطويرا له في دراستها The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society , International Journal of Middle East Studies ,6 (1975), 368-385 .

(٣) لتكوين فكرة موجزة حول الحملة الإسلامية، انظر Bernard Lewis ,The Emergenence of Modern Turkey(London,1961),334-337.

(٤) لعبارة لجاك بيرك من كتابه Egypt:Imperialism and Revolution(trans.by Jean Stewart:London,1977),273.

(٥) للتعرف على أفكار الطهطاوي السياسية، راجع : حوراني، مرجع سابق، ص٧٣-٨٠.

(٦) للتعرف على البيانات التركية المعادية الموجهة لعرابي راجع: Ahmed Urabi,ed.and trans.by Trevor Le Gassic,The Defence Statement of Ahmed urabi(cairo,1982),18-25'Wilfred Scawen Blunt,Secret History of the English Occupation of Egypt:Being a Personal Narrative of Events(London,1907),172,251,344-345;The Earl of Cromer,Modern Egypt(two vols:London,1908),1,209,324. أما بيانات الزعماء العرابيين،بما فيهم عرابي نفسه، الموالية للعثمانيين،فنجدها في Alexander Scholer,Egypt for Egyptians! The Socio -Political Crisis in Egypt,1878-1882(London,1981),173,175,196,246,262,286(quotation from175and262).

(٧) نفسه، ص١٧٥، ١٧٩-١٨١، ٢٣٨، ٢٤٧، ٢٦٣-٢٦٤(الاستشهاد من ص٢٣٨)

(٨) عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦ (القاهرة،١٩٦٨) ص٢٩.

(٩) لمناقشات أخرى حول الأساس الأداتي لجانب كبير من المشاعر المصرية الموالية للعثمانية بعد١٨٨٢، انظر: ذوقان قرقوط، تطور الفكرة العربية في مصر،١٨٠٥-١٩٣٦(بيروت،١٩٧٢) ص٢٤٥-٢٤٦،وهشام شرابي †Arab Intellectuals and the West:The Formative Years,1875-1914(Baltimore,1970),107.

(١٠) نوقشت هذه المسألة في: محمد محمد حسين،الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر(جزآن:القاهرة،١٩٥٤) ص١،٢٣-٢٩،٢٩-٣٣،٣٥-٣٩،٤٠-٤٤؛انظر كذلك -Mou

nah A.Khouri,Poetry and the Making of†ModernE-gypt(Leiden,1971),"† بصفحات متفرقة.

(١١) مصطفى كامل، «الإسلام»، مجلة اللواء،١٥ نوفمبر.١٩٠٠،ص٩-١٥-Fritz Step-pat,Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil, Diewelt des Islam, 4(1955-1956), 251-281.

(١٢) مصطفى كامل، «رابطة الدين ورابطة الوطن»، اللواء ، ١٥رمضان ١٣١٧، وقد أعيد نشره فى : على فهمى كامل، مصطفى كامل فى ٣٤ ربيعا (٩أجزاء: القاهرة، ١٩٠٨-١٩١١)، ج٩، ص٢٤٩-٢٥٥ (الاستشهاد من ص.٢٥٠) ؛ انظر كذلك steppat ،مرجع سابق، ص٢٦٦-٢٨٣ ؛ فاروق أبو زيد، أزمة الفكر القومى فى الصحافة المصرية (القاهرة، ١٩٧٦)، ص٥٩-٦٠.

(١٣) راجع هذا النقاش فى : Dennis Walker , Mustafa Kamel's Party ,: Islam , Pan-Islamism , and Nationalism , part 1, Islam and the Modern Age , 11(1980) , 329-388 ' part 2 , ibid., 12(1981), 1-43 ' part 3,ibid . ,79-113 (1981)(وهذه النقطة مفصلة بشكل خاص فى الصفحات ٢،٢-٥،١٣-١٥،٢٨-٣٢) ؛ انظر كذلك.Steppat , op. cit., 266-297

(١٤) انظر :Walker , op .cit., part 1 , 348' part 2,3,9-11,21-24 ' op . cit.,: 294-314 .

(١٥) انظر: مصطفى كامل، «الدولة العلية ومصر» فى : على فهمى كامل، مرجع سابق، ج ٦، ص١٨٥-١٩٣ ؛ وكذلك ج٩ ص ٣-٥، ٧٧-٧٨، ١٣٧-١٣٨، ١٧٠-١٧٦، Steppat , op. cit.,287-297' Walker,op.cit., part 2,10' part٢١٥-٢١٨ ٨٠, ٣٠.

(١٦) سبق مناقشة هذا فى : حسين، مرجع سابق،ص١، ٦-١٠ ؛ وانظر كذلكArther Gold Smith, Jr., The Egyptian Nationalist Party ,1892-1919 , in P.M. Holt (ed) , Political and Social Change in Modern Egypt (London , 1965),317..

(١٧) انظر Walker, op.cit., part 3, 81,87,94-100 (quotation from 96)

(١٨) انظر : ا.ل.رزق، «أزمة العقبة المعروفة بحادثة طابا ١٩٠٦»، المجلة التاريخية المصرية، ١٣(١٩٦٧) ، من ص ٢٤٧-٣٠٥، وخاصة ص ٢٨٧، ٢٩٦ ؛ أبو زيد، مرجع سابق، ص ١٥٢ ؛ Afaf Lutfi al-Sayyid , Egypt and Cromer : A Study in Anglo-Egyptian Relations (New York , 1969) , 166-167 ' Robert L. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt , 1882-1914 (Princeton , 1966) , 278-279 ' Uriel Heyd , Hamashber shel Mifraz

Eilat bi-Shant 1906 (in Hebrew) , Sefer Eilat (Jerusalem , 1960) , 204-206 .

(١٩) ورد فى : رمضان، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢٠) مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر، أوراق محمد فريد ، ج ١: مذكراتى بعد الهجرة ، ١٩٠٤-١٩١٩(القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦٣-٦٥ ؛ وانظر كذلك : رفعت السعيد « محمد فريد، الموقف والمأساة »، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤٢-١٥٥ ؛ أنور الجندى «عبد العزيز جاويش»، القاهرة - ١٩٦٥، ص ٨٣-٨٧ ؛ محمد على علوبة «ذكريات اجتماعية وسياسية»، القاهرة - ١٩٨٢، ص ٤٩-٥٢.

(٢١) مصطفى كامل «عناية المصريين للدولة» ، فى : على فهمى كامل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٩-٢٣٢ (الاستشهاد من ص ٢٣١). ولمزيد من الأمثلة، انظر :" Walkerمرجع سابق، ج ٣ ص ٨٩ ؛ أبو زيد، مرجع سابق، ص٥٩ ؛ أنيس صايغ «الفكرة العربية فى مصر»، بيروت- ١٩٥٩، ص٥١.

(٢٢) مصطفى كامل «الدولة العلية فى مصر» من كتاب على فهمى كامل السابق، ج٦ ص١٨٥-١٩٣ ؛ وج٣ ص٢٢٤-٢٣٩ ؛ وج٤ ص٨٦-٩٤، ١٥٣-١٥٩، ١٦٢-١٦٤ ؛" Steppatمرجع سابق، ص٢٧٤-٢٧٥ ؛ أبو زيد، مرجع سابق ص٥٩-٦٠.

(٢٣) " Houraniمرجع سابق، ص٢٠٥.

(٢٤) الاستشهاد من اللواء، ١٣ سبتمبر ١٩٠٦، حسبما ورد فى : أبو زيد، مرجع سابق ص٦٠.

(٢٥) استشهاد من اللواء، ١سبتمبر ١٩١٢، حسبما ورد فى:أحمد لطفى السيد ، المنتخبات (جزآن، القاهرة-١٩٤٥)،ص١، ٣١٠٠ ؛ انظر كذلك: Charl Wendell , The Evolution of Egyptian National Image:From Its Origins to Ahmed Lutfi al Sayyid (Berkeley†,1972),231.

(٢٦) نفسه ؛ وانظر كذلك:حسين، مرجع سابق، ص١، ٨٥-٨٦.

(٢٧) الجملة الأولى واردة فى:احمد لطفى السيد، قصة حياتى (القاهرة،١٩٦٢)ص٧٠ ؛ والثانية فى الجريدة، ١٦يناير ١٩١٣، حسبما يرد فى:احمد لطفى السيد، تأملات فى الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع (الطبعة الثانية-القاهرة ١٩٦٥)ص٧٢ ؛ والثالثة فى «الجريدة» ٢١اكتوبر ١٩١١،حسبما جاء فى:" Wendellمرجع سابق، ص٢٣٣.

(٢٨) نقلا عن Jamal Muhammed Ahmed, The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism(London,1960),69 ' انظر كذلك al Sayyid,Egypt and Cromer,188.

(٢٩) انظر:احمد زكريا الشلق،حزب الأمة ودوره فى السياسة المصرية (القاهرة،١٩٧٩) ص٢٢١، ٢٢٥-٢٢٦؛ وكذلك: al Sayyid , Egypt and Cromer,188.

(٣٠) وردت فى المرجع السابق، ص١٩٠-١٩١؛ وانظر كذلك : الشلق، مرجع سابق، ص٢١٩-٢٣١.

(٣١) نوقشت في:السيد، قصة حياتي،ص١٣٢-١٣٣.

(٣٢) انظر-Rashid Ismail Khalidi ,British Policy towards Syria and Pal stine,1906-1914(London,1980),33,35

(٣٣) كماوردت في:al Sayyid,Egypt and Cromer,167

(٣٤) محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية(٣أجزاء،القاهرة ١٩٥١، ١٩٥٣، ١٩٧٨) ص١، ٢٠٠. وللمزيد حول تبلور المنظور القومي لهذه الطبقة ، راجع Walid Kazziha,The Jarida-umma Group and Egyptian Politics,Middle Eastern Studies,13(1977),373-385.

(٣٥) ورد في:Walker,op.cit.,part3,96

(٣٦) ورد في:Sir Ronald Storrs,The Memoirs of Sir Ronald Storrs(Newsyork,1973),92-93

(٣٧) انظر:أبو زيد، مرجع سابق ص١٣٧-١٣٨، ١٤٥.

(٣٨) نفسه.

(٣٩) المصدر الرئيسي لهذا الموضوع هو:جمال زكريا قاسم، موقف مصر من الحرب الطرابلسية، ١٩١١-١٩١٤، المجلة التاريخية المصرية، عدد١٣(١٩٦٧)،ص٣٠٦-٣٤٢.

(٤٠) نفسه،ص٣٢٠، ٣٢٨، ٣٣٩؛ وأبو زيد،مرجع سابق ص١٥٥-١٥٧ ؛وحسين، مرجع سابق، ص١، ٣٥-٣٩؛ Sayegh op.cit.,72

(٤١) قاسم، مرجع سابق، ص٣٣٥؛ Taha Husain,A Passage to France:The Third Volume of the Autobiography(trans.by Kenneth Cragg:Leiden,1976),44'John Russell(Russell Pasha,Egyptian Service,1902-1946(London,1946),146.

(٤٢) باسم،مرجع سابق،ص٣٣٤-٣٣٥؛ هيكل، مرجع سابق ،ص١، ٣٥، ٥٠ ؛ علوبة، مرجع سابق ص٧٤-٧٥ ؛قليني فهمي:مذكرات قليني فهمي باشا (جزآن،لندن-١٩٢١) ص١١، ٦٥؛ Wilfred Scawn Blunt,My Diaries (two volus.:London,1921),11,367

(٤٣) تاسم،مرجع سابق ص٣١٥-٣٢٠، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٤٠؛ Emine Foat Tugay,Three Centuries: Family Chronicles of Turkey and Egypt(London,1963),102,290 '؛ محمد صبيح، بطل لانتساه: عزيز المصري وعصره (القاهرة،١٩٧٣)ص٤٧. وهناك دعم شبيه قدمه المصريون للعثمانيين أثناء حروب البلقان ، انظر :الشلق، مرجع سابق،ص٢٣٤-٢٣٥.

(٤٤) انظر :هيكل،مرجع سابق، ص١، ٥٠-٥١.

(٤٥) Houran,op.cit.,80

(٤٦) نفسه ، ص٧٨.

(٤٧) نفسه ، ص٧٩ ؛وانظر كذلك: "Wendell مرجع سابق، ص١٢٩-١٣٠.

(٤٨) ورد فى "Hourani† مرجع سابق،ص٧٩.

(٤٩) ورد فى "Sayigh مرجع سابق،ص٦٣.

(٥٠) †"Scholch مرجع سابق، ص٢٠٩، ٢٨٤، ٣١١-٣١٢،والاستشهاد من ص٢٨٤.

(٥١) خطاب مصطفى كامل بالأسكندرية فى ٢٢اكتوبر ١٩٠٧،كما ورد فى: عبد الرحمن الرافعى، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية (القاهرة،١٩٥٠) ص٤٦٩ ؛ وانظر كذلك: حسين،مرجع سابق، ص٦٧،١.

(٥٢) ورد فى :أبو زيد، مرجع سابق، ص٥٨-٥٩ ؛ وانظر أيضا "Wendell مرجع سابق ص٢٥٠.

(٥٣) المرجع السابق، ص٢٦٧.

(٥٤) نفسه، ص٢٤٧.

(٥٥) نفسه، ص٢٦٧.

(٥٦) حسين،مرجع سابق، ص٦٥،١ ؛ وانظر أيضا: أبو زيد، مرجع سابق،ص٥٨-٦٠.

(٥٧) انظر "Sayigh مرجع سابق ص٤٩-٥٠.

(٥٨) "Hourani مرجع† سابق، ص٢٠٦ ؛وانظر كذلك† "Steppat مرجع سابق ص٢٥١-٢٥٢.

(٥٩) الجريدة،٢يناير ١٩٣١، وأعيد نشره فى:لطفى السيد، تأملات، ص٦٥-٦٨ (والاستشهاد من ص٦٧)، وكذلك فى "Wendell مرجع سابق، ص٢٧٠ ؛ ويمكن كذلك الرجوع إلى:لطفى السيد، منتخبات، ص١١،١١٧-١١٨.

(٦٠) الجريدة، ١مايو ١٩٠٩، كما ورد فى "Wendell مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٦١) لطفى السيد،منتخبات، ص١، ١٧٠ ؛ وكذلك فى† "Wendell ص٨-٩.

(٦٢) لطفى السيد، تأملات، ص١٧-٢١؛† Wendell† ص٣٧.

(٦٣) نفسه، ص٦٥ ؛ Wendell ص٢٣٨.

(٦٤) نفسه، ص٢٧-٢٨ ؛ Wendel ص٢٢٤-٢٢٥، ٢٧٢-٢٧٨.

(٦٥) الجريدة، ٢٣أغسطس١٩٠٨، حسبما ورد في È.Wendell ص٢٤٠ ؛وانظر أيضا: احمد لطفى السيد، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية فى مصر (القاهرة،١٩٤٦) ص٣٣-٣٤.

(٦٦) الجريدة،٦مايو ١٩١١،كما جاء فى† Wendell† ص٢٣٩.

(٦٧) الجريدة، ٩يناير ١٩١٣، كما أعيد نشره فى:تأملات، ص٦٩-٧٠، واستشهد بهWendell ص٢٥٩. ولنقاش عام حول هذا الموضوع راجع :لطفى السيد، تأملات، ص٦٥-٧٤.

(٦٨) الجريدة،٢سبتمبر١٩١٢، كما ورد فى:نبيه بيومى عبدالله، تطور الفكرة القومية العربية فى مصر (القاهرة،١٩٧٥) ص٥١.

(٦٩) للاطلاع حول النهضة، انظر- John A. Haywood,Modern Arabic Literature,1880-1970 (New York,1971),chapter three أما مقترحات ماقبل عام ١٩١٤ لإصلاح اللغة العربية، فنجد ملخصا لها فى:حسين، مرجع سابق ص١١،٣٣٤-٣٣٦

: Wendellص٢٧٦-٢٨٠ ؛ أنور الجندي،الفكر العربي المعاصر فى معركة التغريب والتبعية الثقافية (القاهرة،١٩٦١) ص٥٦٦-٥٧٠.

(٧٠) للأمثلة،انظر"Khouri مرجع سابق، ص٢١ "Walkerمرجع سابق،ج٣ ص٩١ :"Wendellمرجع سابق ص١٢٥،١٥٧،٢٤٨ ؛ أكرم زعيتر، العروبة فى مصر، «العربي» رقم٢٤٤ (مارس١٩٧٩)، ص٧-١٠.

(٧١) "Cromerمرجع سابق، ص١١، ٢١٦-٢١٧.

(٧٢) انظر: حسين، مرجع سابق، ص١، ٢٠٤-٢٠٥ :"Houraniمرجع سابق،ص١٩٦ :"Wendellسابق ص١٥٧.

(٧٣) Blunt,My Diaries,1,135,247

(٧٤) Thomas Philip,Gurgi Zaydan:His Life and Work(Wiesbaden,1979),30-٣٢، ٦٢، ٦٧.

(٧٥) Mustafa Kamel Writting in Majallat al-Liwwa,Oct.-Dec. 1902,75-78 ؛ وانظر أيضا:على فهمى كامل،مرجع سابق،ج٤ ص٢٧-٢٩ ؛ حسين،مرجع سابق، ج١ ص٢٠٤-٢٠٥ ؛†Hourani†ص٢٠٨. وعن المواقف المشابهة تجاه الجالية السورية فى مصر من جانب خليفة مصطفى كامل، محمد فريد، انظر: السعيد،مرجع سابق،ص١٤٣-١٤٥.

(٧٦) حسين،سابق،ج١ ص٢٠٧-٢٠٩ :"Sayighسابق، ص١١٤.

(٧٧) "Cromerسابق ج٢، ص١٩٨: Blunt,Secret History,412

(٧٨) "Cromer سابق ، ج٢ ص١٩٨ ؛ وبالنسبة لاستخدام المثل من جانب المصريين قبل ١٩١٤،انظر: Ralph M.Coury,Who Invented Egyptian Arab Nationalism?,part 1,International Journal of Middle East Studies, 14(1982),249-28 'part2,ibid,459-479(reference in part2,473)

(٧٩) ورد فى"Walkerسابق،ج٣،ص٩٥.

(٨٠) "Storrsسابق ص٩٢.

(٨١) بخصوص هذه التفسيرات،انظر : قرقوط ، سابق، ص١٩٩-٢٠٧ ؛ احمد عبد المعطى حجازى ، عروبة مصر(بيروت،١٩٧٩) ص١٧٨-١٨٣. أما أكثر التجليات «العروبية» فهي تلك المنسوبة إلى محمود سامى البارودى، الذى يعلن أنه «منذ بداية حركتنا ونحن نهدف إلى تحويل مصر إلى جمهورية صغيرة مثل سويسرا-ثم تنضم إلينا سوريا- بعدها سوف يحذو الحجاز حذونا» :Blunt, Secret History ,٣٤٤، ٨٢-حول مناورات توفيق (وانصراف العثمانيين عنها باعتبار أن لاأساس لها)،انظر †"Urabiمرجع سابق، ص٣٣" Scholch مرجع سابق،ص٢٣٢،٢٤٥. وبالنسبة للتصريحات المخالفة للتطلعات القومية العربية من جانب الزعماء العرابيين، راجع المصدر نفسه ص٣١١-٣١٢ "Sayigh سابق ص٤٢ :Sylvia Haim ,Arab Nationalism:An Anthology (Berkley ,1962),46عبد العاطى محمد، تطور الفكرة العربية فى مصر،

الفكر العربى،عدد ٤-٥ (سبتمبر-نوفمبر ١٩٧٨) ص٢٩٥-٣١٨، وخاصة من٢٧٩-٢٩٩.

(٨٢) انظر : عمارة، مرجع سابق، ص٣٣١؛ Bassam Tibi , Arab Nationalism: A Critical Inquiry (trans. by Marion Farouq-Sluglett and Peter Sluglett:New York,1981),85

(٨٣) انظر: حسين،سابق ج١، ص٢٣-٢٩ ؛"Khouri"سابق ص١٠٦-١٠٨.

(٨٤) للاطلاع على أمثلة، راجع:على فهمى كامل،سابق،ج٧،ص٢٧-٢٩ ؛نفسه ج٩ ص٢٠٠؛ حسين، سابق ج١ ص٦-١٠؛"Hourani"سابق ص٢٠٣.

(٨٥) انظر:" Sayighسابق، ص٧٢.

(٨٦) وارد بالمرجع السابق ص٥٥.

(٨٧) مركز وثائق،مرجع سابق ص١٠٠-١٠١.

(٨٨) احمد لطفى السيد،«المسألة العربية»،الجريدة ٣٠ أغسطس ١٩١١، كما أعيد نشره فى: السيد، منتخبات،ج١ ص٢٥٠-٢٥١ ؛ وانظر أيضا المناقشات فى " Sayighسابق ص٥٩، وزعيتر، سابق ص٨-٩.

(٨٩) السيد، قصة حياتى،ص١٣٧.

(٩٠) انظر «الجريدة»، ٢ مارس ١٩١٣، كما أعيد نشره فى: السيد، تأملات، ص٧٥ ؛ الجريدة، ٦يناير ١٩١٣، وأعيد نشره فى: السيد، تأملات، ص٧٠.

(٩١) انظر: Blunt , Secret History , 86-87 'Hourani ,269-270

(٩٢) -نفسه، ص٢٧٠؛ Elie Kedourie ,The Politics of Political Literature:Kawakibi ,Azouri , and Jung ,in his Arabic Memoirs and Other Studis (London ,1974) 107-123 ,espacialy 108

(٩٣) انظر :أبو زيد، سابق، ص١١٥-١٢٠ ؛محمد، سابق، ص٢٩٩.

(٩٤) مركز وثائق،مرجع سابق،ص١١٦ ؛ Khalidiسابق ص٢٢٦،٢٣٤،٢٣٩،وخاصة ص١٠٨.

(٩٥) مركز وثائق، سابق ص٩٩-١١٢،١٠٠؛Blunt,My Diariesج٢، ص٣٩٠ ؛"Qassim سابق ص٣٣٢-٣٣٤.

(٩٦) المعلومات الخاصة بتورط المصرى فى النشاطات العربية، خلال فترة ماقبل الحرب، يمكن العثور عليها فى :مركز وثائق، سابق ص٩٩-١٠١،١١٦ ؛halidi:مرجع سابق، ص٣٤١-٣٤٦ ؛ صبيح، سابق ص٤١-٩٤؛ Majid Khadduri,Aziz al-Misri and the Arab Nationalhst Movement , in Albert Hourani(ed) ,Middle Eastern Affairs (St. Antony,s Papers,no. 17) (London,1965),140-163,especialy 140-145

(٩٧) حوى أوراق عباس حلمى الثانى المحفوظة بمكتبة جامعة دورهام ملفا للمراسلات المتبادلة بين المصرى وعباس حلمى، عندما كان الأول فى ليبيا ، فيما بين ١٩١١-١٩١٢ (Abbas hilmi II

†(Papers,file112؛ وانظر أيضا:مركز وثائق، سابق ص٠١١٠،١١٦. وحول أفكار المصرى القومية، في فترة ماقبل الحرب،راجع: Khadduri ، سابق ص١٤٨-١٤٩ ؛ محمد عبد الرحمن برج ، عزيز المصرى والحركة العربية ١٩٠٨-١٩١٦(القاهرة،١٩٧٩) ص٦٩-٧٠.

(٩٨) -صبيح، سابق ص٦٢ ؛ زعيتر، سابق ص٨؛ Djemal Pasha, Memoirs of a Turkish Statesman ,1913-1919(New York,1922),58†؛ أسعد داغر،مذكرات على هامش القضية العربية (القاهرة،١٩٥٩) ص٤٧-٤٨.

(٩٩) Ernest Dawn, From Ottomanism to Arabism : Essays on the Origins of Arab Nationalism (Urbana,111,1973),152-153

الفصل الأول : المصريون، والعثمانيون، والعرب أثناء الحرب العالمية الأولى

(١) حول أمثلة تعبئة التعاطف المصري مع القضية العثمانية مع بدء الحرب العالمية الأولى،انظر: هيكل،سابق، ج١ ص٥٥-٦٤؛ Salama Musa , The Education of Salama Musa (trans. by L.O. Schuman:Leiden ,1961),97†؛ جميل عارف (محرر)، صفحات من المذكرات السرية لأول أمين عام للجامعة العربية، عبد الرحمن عزام (القاهرة، ١٩٧٨ أو١٩٧٩) ص٧٨-٨٤ ؛ مركز وثائق،سابق ص١٦٧، ١٩٩-٢٠٠. والآراء البريطانية المشابهة إلى حد كبير يمكن أن نجدها فى "Storrs مرجع سابق،ص١٤٥-١٤٦ ؛, Sir Ronald Wingate , Wingate of the Sudan (London,1955),205,210-211,220 ' George Lloyd (Lord Lloyd) , Egypt Since Cromer (two vols.: London,1933,1934),1,187-191,204

(٢) انظر هيكل، سابق،ج١ ص٥٦ ؛ "Musa† مرجع سابق ص٩٧ ؛ "†Storrs سابق ص١٤٦.

(٣) Sir Ronald Storrs , Note Respecting the State of Public Opinion in Egypt , 31 Aug. 1914 (FO 407/183, no. 7)†؛وانظر كذلك :هيكل،سابق،ج١ ص٦٣-٦٤ ؛ رمضان،سابق،ص٥٩-٦٠.

(٤) مذكور فى "Egyptian Personalities وهو تقرير للسفارة البريطانية بالقاهرة، ١٩٣٨، FO. 371/22004,no. J2184/2014/16

(٥) Wingate to Hardinge, 24 Nov. ١٩١٨ ، ويرد كذلك فى: مؤسسة الأهرام، خمسون عاما على ثورة ١٩١٩ (القاهرة،١٩٦٩)، وثيقة رقم ١٤ ؛ وانظر أيضا "Wingate سابق،

ص٢٠٥، ٢١٠-٢١١.

(٦) لحظة من "Storrs ٣ ديسمبر ١٩١٤ : FO ١٤١/٦٤٨ ،ص٢٣٢. انظر كذلك: مركز وثائق،سابق ص٢٠٠ ؛ أنور الجندى، الإمام المراغى (القاهرة،١٩٥٢) ص١١٢-١١٣.

(٧) فخر الدين الأحمدى الظواهرى، السياسة والأزهر : من مذكرات شيخ الإسلام الظواهرى (القاهرة،١٩٤٥) ص١٦٥-١٦٦ ؛ وانظر أيضا "Storrs سابق ص١٥٣.

(٨) نوقش فى: حسين، سابق ج٢ ص٧-١٤.

(٩) استشهاد من: صبيح، سابق ص٦٥.

(١٠) الظواهرى، سابق ص١٧٧.

(١١) هيكل، سابق، ج١ ص٦١ ؛ وانظر أيضا: عارف، سابق ص٧٨.

(١٢) النص من :مركز وثائق، سابق ص١٧٦-١٧٧ ؛ وانظر أيضا المقتبس عن «الاتحاد العثمانى» بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٩١٤، كما ترجم فى FO ٠/٢٣٢ .١٤١/٦٤٨

(١٣) مركز وثائق، سابق ص١٧١، -١٧٣،١٧٨-١٧٩،١٩١،٢٠٢ : FO/٢٣٢ ,١٤١/٦٤٨ ٣٥٥ ,٢٣٢/٣٥٦ ,٢٣٢/٥٣٦

(١٤) مركز وثائق، سابق ص١٨١-١٨٤.

(١٥) استشهاد من برقية للمندوب السامى، ٢٨ اكتوبر ١٩١٤ (FO 141/800,248 tels. 1914) ؛ وانظر كذلك: عارف، سابق ص٧٨-٧٩ ؛ هيكل، سابق ج١ ص٦٢-٦٣.

(١٦) Djemal Pasha , Memoirs ,154 ; George MacMunn and Falls , Military Operations , Egypt and Palestine : From the Outbreak of War with Germany to June 1917 (London , 1928),35-36

(١٧) حول إجراءات الأمن البريطانية فى مصر أواخر عام ١٩١٤، انظر FO 407/183,no.87 ;MacMunn and Falls ,op. cit., 48 ; P.G. Elgood , Egypt and the Army (London,1924),60-61,82,87؛ اسماعيل على سعيد، الأزهر على مسرح السياسة المصرية (القاهرة،١٩٧٤) ص٢٧٦-٢٨٠ ؛ عبد الرحمن الرافعى، محمد فريد (ط٢، القاهرة ١٩٦٢) ص٤٢٠-٤٢١.

(١٨) Sir Ronald Storrs,Note Respecting the State of Public Opinion in Egypt, 31 Aug. 1914 (FO 407/183,no. 7); see also Storrs,op.cit.,146.

(١٩) See respectively Cheetham to Grey,18 Nov. 1914 (FO 407/183,no.49) ; same to same, 8Dec. 1914 (FO 407/183,no.72) ; same to same , 8 Dec. 1914 (FO 407/183,no. 72) ;same to same, 28 Dec. 1914 (FO 407/183 , no. 87) .

(٢٠) MacMunn and Falls , op. cit., 39-40; Wingate , op. cit., 198-199.

(٢١) ورد هذا فى: هيكل، سابق ج١ ص٦٢-٦٣.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) عارف، سابق ص٨٤-٨٦. وهناك وصف تفصيلى لحملة الصحراء الغربية فىMacMunn and Falls" سابقص١٠١-١٤٥.

(٢٤) احمد شفيق، مذكراتى فى نصف قرن (ثلاث أجزاء:القاهرة،١٩٣٤-١٩٣٧) ج٣،ص٥٨-٦٣ ؛ قارن :عارف،سابق ص٨٣-٨٤.

(٢٥) استشهاد من:Memorandum by Sir R. Graham on Future British Policy with Regard to Egypt , 2 March 1917 (FO 407/183 ,no. 98) ; see also

(٢٦) Wingate , op. cit., 205--,210-211

(٢٧) نوقش فى: الشلق، سابق ص٣١٧-٣١٨.

(٢٨) هيكل، سابق ج١ ص٥٧-٥٨.

(٢٩) السيد، قصة حياتى، ص١٦٢-١٦٤.

(٣٠) الشلق،سابق، ص٣١٩-٣٢٠.

(٣١) نفسه، ص٣٢٠-٣٢١.

(٣٢) نفسه، ص٣٢٢.

(٣٣) FO 141/648,232/536(1914) and 232/0(1915)؛ مركز وثائق، سابق ص١٧٦-١٧٩،١٩١،٢٠٢-٢٠٣.

(٣٤) برقية من مكتب الشئون الخارجية إلى المندوب السامى (القاهرة) ٣ يناير ١٩١٦(FO 141648,232/54) ; Grant Duff (Berne) to Grey , 24 May 1916 (FO 141468,232/78)

(٣٥) تقرير حولThe Journey of the Khedive to Constantinpole , 9Oct. 1917 (FO 141/648,232/154) despatch from Rumbold (Berne) to Balfour ,11 Dec. 1917 (FO 141/430,5411/7).

(٣٦) مركز وثائق، سابق ص١٩٢،٢٩٢-٢٩٠ ؛ قارن: السعيد، محمد فريد ص١٥٣-١٥٤.

(٣٧) نقلا عن : مركز وثائق، سابق ص١٩٢،٢٨٠ ؛ قارن السعيد، محمد فريد ص١٥٥-١٥٧.

(٣٨) مركز وثائق، سابق ص.٢٨٠.

(٣٩) اللتعرف على أمثلة لهذا، انظر: نفسه، ص٢٧٩-٢٨٠،٢٩٣،٣٤٦. وبحلول منتصف عام ١٩١٦، أصبح فريد ساخطا على ما صادفه من عقبات فى التعامل مع العثمانيين، لدرجة أنه قال فى معرض رده على أحد أصدقائه من الأتراك :«لاتحدثنى بهذه اللغة اللعينة. لقد سئمت تركيا الفتاة»Grant Duff (Berne) to Grey , 24 May 1916 (FO 141/648,232/78)

(٤٠) مركز وثائق، سابق ص٣١٢.

Memo to High Commissioner , 30 June 1916 ; FO 141/461,1198/

(٤١) نفسه. -٤١169a

Effect in Egypt of Hijaz News: Second Note , 4 July 1916 ; FO144/

(٤٢) 461,1198/190.

(٤٣) نفسه.

لأمثلة على مقولة القمع العثمانى للعرب فى ظل نظام تركيا الفتاة ، راجع: الأهرام ٥٢ يونيو ١٩١٦،ص١ ؛ نفسه، ٨ يوليو ١٩١٦ ص١ ؛ المصور ٢٣ يوليو ص٢ ؛ نفسه، ٢٦ يوليو

(٤٤) ١٩١٦ ص٢ ؛ جريدة مصر ٢٧ يونيو ١٩١٦ ص٢ ؛ نفسه، ١٠ يوليو ١٩١٦ ص٢.

(٤٥) المصور، ٢٥ يوليو ١٩١٦ ص١-٢.

(٤٦) الأهرام، ٨ يوليو ١٩١٦ ص١.

(٤٧) الوطن، ١١ يوليو ١٩١٦ ص٣.

(٤٨) الاستشهاد الأول من الأهرام ٢٥ يونيو ١٩١٦ ص١ ؛ والثانى من المصور ٧يوليو ١٩١٦ ص١.

برقيـة مـن المنـدوب السـامى (القاهـرة) إلى مكتـب الشـئون الخارجيـة ، ٣ يوليـو

(٤٩) ١٩١٦ :FO 141/461,1198/169a†

(٥٠) انظر FO 141/462,1198/463 and ١١٩٨/٤٦٨

(٥١) ١٤١/٧٨٣. ٥٣١/١٧ Egypt and the Arab Movement ,14 Aug. 1917 ; FO

Account of a Meeting Held at the Residency , 23 March 1918 ; FO

(٥٢) ١٤١/٤٣٠. ٥٤١١/١٧

٥ Files FO 141/461,141/462, and ١٤١/٨٢٥ ، مخصصة للطلب المتكرر من طرف

(٥٣) الشريف/الملك حسين للمساعدات العسكرية من مصر.

برقية من السردا(ErkOwit) إلى المندوب السامى (مصر)، ٢٠ يونيو ١٩١ (FO/141/

461,1198/126)؛ برقية من السردار†(Gebeht)†إلى المندوب السامى (مصر) ، ٢٤

يونيو(FO 141/461,1198/142) 1916؛ برقية من السردار إلى المندوب السامى (مصر) ،

(٥٤) ٢٦ يونيو(FO 141/461,1198/152) 1916

(٥٥) نفسه.

T.E. Lawrence , Seven Pillars of Wisdom:A

Triumph(London,1935),93Æ† للاطلاع على مالاقاه ضباط الشريف من إهانات على

(٥٦) يد المصريين أثناء زيارتهم للقاهرة ، راجع: "Haimسابق ص٤٧.

(٥٧) مركز وثائق، سابق ص٣٠١.

Zeine N. Zeine ,The Struggle for Arab Independence: Western Diplo-

(٥٨) macy and the Rise of Faisal,s Kingdom in Syria(Beirut,1960),214

مركز وثائق، سابق ص٢٠٢،٢٣٦؛ Grant Duff(Berne) to Grey,24

May1916(FO141/648,232/78)

Rumbold (Berne)to Balfour,11Dec.1917;FO141/430,5411/7 60-

(٥٩) انظر: برج، سابق ص١٣٠-١٣١ ؛"Khadduri مرجع سابق ص١٥١-١٥٦.

(٦٠) نفسه، ص١٥٦.

(٦١) نفسه، ص١٥٢-١٥٤ ؛ A.L. Tibawi,Anglo-Egyptian Relations and the question of Palestine,1914-1921(London,1978),134-135,148

(٦٢) خطاب من قائد البحرية لشرق الهند ومصر، بتاريخ ٢٥يناير ١٩١٧، حول نقاش جرى مع المصرى (FO141/825,1198/807);cf. FO141/462,1198/613

(٦٣) برج، سابق ص١٣٣-١٣٤.

(٦٤) يوميات غير رسمية لسير رونالد ستورز تلخص نقاشا مع الملك حسين/FO141/825,1198) 769);† وانظر كذلك: "Storrs سابق ص١٩٨؛ Randal Baker,King Husain and the Kingdom of Hijaz(Cambridge,1979),131-132

(٦٥) يوميات غير رسمية لسير رونالد ستورز حول رحلته للحجاز فى اكتوبر ١٩١٦/FO141) 462,1198/613)" وقد نقلنا عنها هذا الاستشهاد. وهناك مختصر للنقاش فى:†"Storrs سابق ص١٩٤.

(٦٦) حول الطبيعة التاريخية لثلاثية محفوظ واستخداماتها، راجع Sasson Somekh,The Changing Rythm :A Study of Najib Mahfuz,s Novels (Leiden,1973),50-51 والنتيجة النهائية التى توصل إليها ساسون حول قيمة الثلاثية للدارسين هى أن «أى دارس للسياسة المصرية أو المجتمع أو الفولكلور المصرى لايمكنه تجاهل المادة المتجسدة فى الثلاثية» (نفسه ص١٠٦). وللاطلاع على تحليل مفصل للمنظور الوطنى للعمل، انظر Iarael Gershoni , Between Ottomanism and Egyptianism:The Evolution of National Sentiment in the Cairene Middle Class as Reflected in Najib Mahfouz,s , Bayn al-Qasrayn ,Asian and African Studies,17(1983),227-263.

(٦٧) نجيب محفوظ، بين القصرين (ط٢- القاهرة، ١٩٦٤) ص١٨.

(٦٨) نفسه ص٦٦.

(٦٩) نفسه ص٣١١.

(٧٠) نفسه ص٦٦.

(٧١) نفسه ص٣٦٢-٣٦٧.

(٧٢) نفسه ص٣٦٦.

(٧٣) انظر : السيد، قصة حياتى ص١٦٥-١٧٠ ؛ الشلق،سابق ص٣٢٥.

(٧٤) لمثالين، انظر:منصور فهمى، الأمة والرجاء،السفور ١٨فبراير ١٩١٦ ص١ ؛ منصور فهمى،

الجنسية المصرية، نفسه، ١٤بريل ١٩١٦ ص٢-٣.

(٧٥) محمد حسين هيكل، «قاسم أمين»، السفور، ج١ في ٢٥ فبراير ١٩١٦ ص١-٢، ج٢ في ٣مارس ١٩١٦ ص٢-٣، ج٣ في ٣١مارس ١٩١٦ ص٢-٣، ج٤ في ١٤ابريل ١٩١٦ ص١-٢، ج٥ في ١٩مايو ١٩١٦ ص١-٣. وقد أعيد نشر المقالات بعد ذلك في: محمد حسين هيكل، «في أوقات الفراغ» (القاهرة،١٩٢٥) ص٩٦-١٣١ ؛ وفي الطبعة الثانية (القاهرة، ١٩٦٨) ص٩١-١٢٦. والإشارات التالية من الطبعة الثانية.

(٧٦) هيكل، في أوقات الفراغ ص٩١-٩٢.

(٧٧) نفسه ص٩٢.

(٧٨) نفسه ص٩٢-٩٣.

(٧٩) نفسه ص٩١-٩٧.

(٨٠) انظر مقال هيكل عن «تين»، والذي نشر أولا في السياسة الأسبوعية، ٩يونيو ١٩٢٨ ص١٠-١١،١٣ ؛ وأعيد نشره في: محمد حسين هيكل، تراجم مصرية وغربية (القاهرة،١٩٢٩) ص٢٤٣-٢٦٧ (والإشارة من ص٢٤٦-٢٤٧). في هذا المقال يقدم هيكل تحليلا مفصلا لأعمال «تين» النقدية والفلسفية.وحول تأثير «تين» المباشر على نظريات هيكل المتعلقة بالدراسة العلمية للأدب، انظر: D. Semah , Four Egyptian Literary Critics (Leiden,1974),70-74

(٨١) Hippolyte Taine , Histoire de la Litterature anglaise(four vols.:Paris,1863-1864).1,Introduction

(٨٢) Edmond Wilson , To the Finland Station(New York,1953),45-54,انظر ٤٩especialy

(٨٣) Taineمرجع سابق ص٢٢-٣١.

(٨٤) نفسه، ص١٢-١٥، وانظر ايضا Rene Wellek , A History of Modern Criticism ,1750-1950:vol. IV, The Later Nineteenth Century (New Haven,1965),27-٣١

(٨٥) Taineمرجع سابق ص١٥-١٨.

(٨٦) نفسه، ص١٨-٣١ ؛"Welleسابق ص٣١-٣٢.

(٨٧) Taineسابق ص٢٨-٣٨"Wellekسابق ص٢٧-٥٧. وللاطلاع على تأثير «تين» على الفكر القومي الأوروبي أواخر القرن التاسع عشر ،وخاصة في فرنسا، راجع C. J .H . Hayes , The Historical Evolution of Modern Nationalism (New York,1931),173-184.

(٨٨) هيكل، في أوقات الفراغ ص٩٨.

(٨٩) نفسه، ص٩٨-٩٩.

(٩٠) نفسه، ص٩٩.
(٩١) نفسه، ص٩٨-٩٩،١٠٩.
(٩٢) نفسه، ص٩٩-١٠٢.
(٩٣) نفسه، ص١٠٠.
(٩٤) نفسه، ص١٠٠-١٠٣.
(٩٥) نفسه، ص١٠١-١٠٣.
(٩٦) نفسه، ص١٠١-١٠٢.
(٩٧) نفسه، ص١٠٣-١٠٤.
(٩٨) نفسه، ص١٠١-١٠٤.
(٩٩) نفسه، ص١٠٤.
(١٠٠) نفسه.
(١٠١) نفسه، ص١٠٤-١٠٦، ١١١، ١١٦-١١٧.
(١٠٢) نفسه، ص١٠٥.
(١٠٣) نفسه.
(١٠٤) نفسه، ص١٠٥-١٠٦.
(١٠٥) نفسه، ص١٠٦.
(١٠٦) نفسه.
(١٠٧) نفسه.
(١٠٨) المقالان الأخيران من السلسلة يتضمنا تطبيقا لنظرية هيكل حول الحتمية البيئية على قاسم أمين ؛ انظر : نفسه ص١١٢-١٢٦.

الفصل الثاني : ثورة ١٩١٩ وأعقابها

(١) جد نقاشا للأسس الاجتماعية للوفد في Marius Deeb , Party Politics in Egypt:The Wafd and Its Rivals , 1919-1939 (London,1979),44-45,68-70

(٢) شكلت جهود الرأسماليين المصريين لإقامة مؤسسات اقتصادية ذات توجه وطني وإدارة محلية جانبا أساسيا في ثورة ١٩١٩.وكان درة العقد في هذا المسعى هو بنك مصر، الذي تأسس في ١٩٢٠، تحت رئاسة محمد طلعت حرب، والذي اقتصرت المساهمة والمشاركة فيه على أبناء البلاد من المصريين، والذي عزم مؤسسه على أن «يعمل [البنك] من أجل صالح مصر قبل أي شيء آخر» (من خطاب طلعت حرب في افتتاح البنك في مايو ١٩٢٠ ؛ محمد طلعت حرب، مجموعة خطب محمد طلعت حرب (القاهرة، بدون تاريخ نشر) ص٤٥). ومن المؤسسات الاقتصادية الجديدة الأخرى التي ظهرت خلال سنوات مابعد الحرب العالمية الأولى اتحاد الصناعات المصري (١٩٢٢)،

الذى شجع على إصلاح التعريفة والتصنيع فى مصر، والاتحاد المصرى العام للزراعة (١٩٢١-١٩٢٢)، الذى اهتم بوضع سياسة وطنية متماسكة لإنتاج وتسويق القطن المصرى. بالنسبة للجوانب الاقتصادية لثورة ١٩١٩، انظر Robert L. Tignor , The Egyptian Revolution of 1919: New Directions in the Egyptian Economy , Middle Eastern Studies , 12(1976) ; Marius Deeb , Bank Misr and Economic Change in Egypt , 1918-1952(Princeton,1984) , especially chapter two .

(٣) Deeb, Party Politics , 39-40

(٤) ول مصير وطنيى مابعد الحرب، راجع : نفسه ص٨٠-٨٥ ؛ مركز وثائق، سابق ص٤٣١-٤٣٤. JUKA NEVAKIVI , BRITAIN , FRANCE , AND THE ARAB 5-MIDDLE EAST , 1914-1920(LONDON,1969),50

(٥) للاطلاع على تقييم معاصر حول تأثير أفكار «ويلسون» فى مصر، انظر : محمد حسين هيكل، «توماس وودرو ويلسون»، فى أوقات الفراغ ص١٤٤-١٥١(وسبق نشره فى السياسة، ٥ فبراير ١٩٢٤). ولمزيد من النقاشات العامة حول أثر الأفكار الويلسونية فى مصر مع انتهاء الحرب العالمية الأولى،انظر : عبد الرحمن الرافعى، ثورة سنة ١٩١٩(جزآن، القاهرة ١٩٤٦) ص١،٥٧-٦٠.

(٦) ؛WINGATE TO HARDINGE,14 NOV. 1918 (FO141/773,7819/3) وحول الرصد اللاحق للقاء انظر:عزيز فهمى، هذه حياتى (القاهرة ١٩٦٣) ص٧٦-٨٩ Win-gate" سابق ص٢٢٩ ؛ الرافعى، ثورة ص١، ٧٠-٧٢.

(٧) النص من: احمد شفيق، حوليات مصر السياسية (١٠ أجزاء، القاهرة ١٩٢٦-١٩٣٢)، تمهيد ص١،١٥٤-١٥٦.

(٨) عبد الخالق محمد لاشين، سعد زغلول: دوره فى السياسة المصرية، ١٩١٤-١٩٢٧(القاهرة ١٩٧٥) ص١٧٨-١٧٩.

(٩) Les Revendications Nationals Egyptiennes. Memoire presente par la Delegation Egyptienne charge de defendre la cause de l,independence de l,Egypt , contained in FO407/184,no.66, and in file 35 of the Abbas Hilmi I I Papers.

(١٠) لاشين، سابق ص١٦٣ ؛ Leland Bowie , The Copts , the Wafd , and Religious Issues in Egyptian Politics , Muslim World , 67(1977),106-١٠٨, 126,especialy 107-

(١١) حول اشتراك الأقباط فى انتفاضة مارس - ابريل ١٩١٩، انظر: FO407/184,nos87,93,99,165

(١٢) انظر: FO407/184,nos.152,178,191 ; Reinhard Schulze , Die Rebellion der Agyptischen Fallahin 1919(Berlin,1981),185-186

(١٣) سعد زغلول، مجموعة خطب وأحاديث،(القاهرة، بدون تاريخ) ص٦٩؛ وهناك تأكيدات مشابهة ص٧،١٦،١٦٦.

(١٤) BOwie سابق ص١١١.

(١٥) نفسه، ص١١٢-١١٣.

(١٦) بالنسبة للأول، انظر: شفيق، حوليات، التمهيد ص١،١٥٤-١٥٦ ؛ وبالنسبة للأخير: الرافعى، ثورة ص١،٧٦-٧٧.

(١٧) من بيان للوفد فى أوائل ١٩١٩، موجه إلى ممثلى القوى الأجنبية فى مصر ؛ نفسه ص١٠٦-١٠٧.

(١٨) نفسه.

(١٩) مذكرة من سعد زغلول، ٦مارس ١٩٢٠ ؛ FO 371/5019,E1641/1† وقارن : رمضان، سابق ص٤٠٥.

(٢٠) خطاب من الوفد المصرى، بلوزان فى ٣١يناير ١٩٢٢ ؛ FO839/13 .

(٢١) تقرير الحزب الديموقراطى المصرى عن مشروع الاتفاق بين الحكومتين المصرية والانجليزية (القاهرة ١٩٢٠) ص٦٣-٦٤ (هذا الكتيب يحوى برنامج الحزب)

(٢٢) برنامج أعيد نشره فى مجلة الطليعة، يناير ١٩٦٥ ص١٥٩.

(٢٣) شفيق، حوليات، تمهيد ج٣ ص٣٣٥-٣٣٧.
رمضان، سابق ص٤٠٤-٤٠٦.

(٢٤) راجع مذكراتهم إلى مؤتمر السلام فى ابريل ١٩١٩، كما وردت فى: الرافعى، ثورة ص١،٩٤-١٠٣.

(٢٥) Delegation Nationale Egyptienne (Parti National Egyptien) , L,Independence de l,Egypt et les interets des Puissances , contained in FO839/13.

(٢٦) حول التقارير المتصلة بالشعور الموالى للعثمانيين أو تأثير تركيا الفتاة، انظر: FO407/184,nos. ١٩١، ١٧٨، ١٥٢، ٣١، ٢٣. وبالنسبة للتقييمات المعارضة، انظر: FO407/184,nos. ٩٢، ٨٧ (الاستشهاد من الأخير).

(٢٧) Derby to Curson , Paris , 21 April 1919(FO407/184,no.210)

(٢٨) وردت أولا فى: Allenby to Curzon ,5 Aug. 1920(FO141/433,1077/47 وبالنسبة للأخير، انظر: المذكرة السرية حول «العلاقات التركية-المصرية»، ٢٩ ديسمبر 1922 (FO141/514,12390/53) رمضان، سابق ص٤٠٩.

(٢٩) الاستشهادات من: Note on the Egyptian Press , No. 30. Period from the

23rd May to the 5th June 1920 (FO371/4996,E6478/426/16).

(٣٠) Note on the Egyptian Press , No.27. Period from the 24th April to the 1st May 1920 (FO371/4996,E4758/426/16) ; Note on the Egyptian Press , No. 30. Period from the 23rd May to the 5th June 1920 (FO371/4996,E647/426/16).

(٣١) نفسه.

(٣٢) Allenby to Curzon , 16 Sept. 1922 (FO141/514,12390/31) ; memorandum on Kemalism. Pan-Islamism , 4Oct. 1922(FO141/514,12390/33)

(٣٣) Report on Kemalist Propaganda , 23 Sept. 1922 ; FO141/514,12390/32.

(٣٤) انظر:حسين، سابق ج٢ ص١٧-٢١.

(٣٥) Report on Kemalist Propaganda , 23 Sept. 1922 ; FO141/514,12390/32.

(٣٦) برقية من اللنبى إلى القسطنطينية، ١٨نوفمبر ١٩٢٢ ؛ FO141/514,12390/41

(٣٧) حسين، سابق ج٢ ص١٧-١٩.

(٣٨) نفسه ص٢٠-٢١.

(٣٩) نفسه ص٢٥-٢٧.

(٤٠) Report on Kemalist Propaganda , 23Sept.1922 ; FO141/514,12390/32.

(٤١) نفسه.

(٤٢) Report on Kemalist Propaganda , 18Oct.1922; FO141/514,12390/35

(٤٣) الاستشهاد الأول من شهادة مستر ر.ف. وايلد أمام لجنة ملنر فى ٥يناير ١٩٢٠(FO848/6)؛ والاستشهاد الثانى من-Report on the General Situation in Egypt for the Period March 7 to March 16 1920 Inclusive (FO371/4984/,E2897/93/16)

(٤٤) للتدليل، انظرFO407/184,nos.407/184,nos.93,191

(٤٥) Schulzeسابقص١٥٠-١٩٢.

(٤٦) محفوظ، سابق ص٣٦٤-٣٧٤.

(٤٧) نفسه ص٣٦٩.

(٤٨) نفسه ص٤٠٥.

(٤٩) نفسه ص٤٦٣.

(٥٠) نفسه ص٤١٤.

(٥١) نفسه ص٣٧١-٣٧٢.

(٥٢) نفسه ص٤٢٨.

(٥٣) نفسه ص٥٥٦-٥٥٧.

(٥٤) نفسه ص٣٧٩-٣٨٠.

(٥٥) نفسه ص٣٧٥-٣٨١، ٤٠١-٤٠٤، ٥٣٤-٥٤٤، ٥٥٣-٥٥٥.

(٥٦) نفسه ص٤٠١-٤٠٢.

(٥٧) نفسه ص٥٥٥.

(٥٨) نفسه ص٥٦٢-٥٦٥.

(٥٩) الجملة الأولى واردة فى :الرافعى، ثورة ج١ ص١٠٧ ؛ وللإشارة إلى «عرب» مصر، انظر : زغلول، سابق ص٦٩، ١٢١-١٢٢.

(٦٠) محمد أبو الفتح، المسألة المصرية والوفد (القاهرة ١٩٢١؟) ص١٩٩؛ وانظر كذلك FO407/187,no.279

(٦١) Allenby to Curzon , (?) June1920 ; FO406/44,no.341

(٦٢) Storrs سابق ص٤٥٦...

(٦٣) Wingate to Hardinge , 14 Nov.1918 ; FO141/773,7819/3

(٦٤) خطاب غير موقع، من جنيف، إلى الرئيس ويلسون فى ٢٤ مارس 1919 Abbas Hilmi11 Papers, file106;

(٦٥) Les Revendications Nationales Egyptiennes ; FO407/104 , no.66

(٦٦) Memorandum by Sir R . Graham on the Unrest in Egypt , 9April 1919 ; FO407/184,no.152

(٦٧) enifesto To the Members of the House of Commons from the Egyptian Delegation in Paris, 13July ١٩١٩ ؛ ويرد فى، Abbas Hilmi11 Papers file٣٥

(٦٨) حول القيود المفروضة من قبل الرقابة على التعليقات المصرية الخاصة بالشئون العربية فيما بعد الحرب، انظر :FO141/620,323/25

(٦٩) المصور، ١٥ يوليو ١٩٢٠ ص١.

(٧٠) الأهرام، ٢٦يوليو ١٩٢٠ ص١.

(٧١) الأخبار، ٢٨ يوليو ١٩٢٠ ص١ (كما ورد فى الإجيبشيان جازيت، ٢٩ يوليو ١٩٢٠ ص٤).

(٧٢) Note on the Egyptian Press for the Period from the 13th to the 17th July ; FO371/4996,E9611/426/16

(٧٣) للتدليل على هذا، انظر: المصور، ٢١ يوليو ١٩٢٠ ص١ ؛ و٢٧ يوليو ١٩٢٠ ص٢.

(٧٤) Note on Egyptian Press , no. 35. Period from July 28 to August ١١,

1920 ; FO371/4996,E10463/426/16

(٧٥) كما ورد بتقرير السفارة البريطانية باستانبول فى مارس ١٩٢٠ ;FO141/648,232/181

(٧٦) تقرير من- A . W . Courtney , 2 March 1921 (FO141/648,232/231) ; let-
ter from A . W . Courtney , 4 May 1921 (FO141/648,232/233).† وكلا
التقريرين مستقيان من معلومات المصادر السورية باستانبول.

(٧٧) Report from A . W . Courtney , 2 March 1921 (FO141/648,232/231) ; Activities of the ex-Khedive , 9 Nov. 1921(FO141/650,232/231) ; The ex-Khedive , 27 March 1922 (FO141/650,232/305) ; memo from Col. Ryder , 3 July 1922 (FO141/650,232/319)

(٧٨) مستمد من نقاش بين عباس حلمى وأحد المسئولين البريطانيين فى القسطنطينية فى ١٩٢١،
كما ورد فى- FO371/6343,E1393/1393/65 ; developed in detail in the unsighned document " Brouillon d,un etude sans tire concernant les pays arabes et l,Angleterre "contained in the Abbas Hilmi II Papers, file 37. See also Itamar Rabinovich , "Inter-Arab Relations Foreshadowed: The Question of the Syrian Throne in the 1920,s and 1930,s "Festchrift in Honor of Dr. George S. Wise (Tel Aviv,1981) , 237-٢٣٩, 250,especialy

(٧٩) Letter from (name illegible) to Furness , 2 Jan. 1923(FO141/650,232/352); (same?)to same,4Jan. 1923(FO141/650,232/353);"Activities of the ex- Khedive" ,13Jan. 1923(FO141/650,232/359). وحول نشاطات عباس
حلمى فى لوزان، راجع :محمود عزمى، خبايا سياسية (القاهرة، بدون تاريخ «١٩٥٠؟») ص٥٦-٦٤.

(٨٠) "Activities of the ex-Khedive in Europe,) 19Dec . 1921 ;

FO141/650,232/248,

(٨١) Letter from (name illegible) to Furness,2Jan.1923(FO141/650,232/352); "Activities of the ex-Khedive" 13Jan.1923(FO141/650,232/359).

(٨٢) انظر : الرافعى، ثورة ج١ ص١٠٣،١٠٩ على سبيل المثال.

(٨٣) رمضان، سابق ص٢٨٢-٢٨٣ : طارق البشرى، سعد زغلول يفاوض الاستعمار : دراسة فى المفاوضات المصرية البريطانية، ١٩٢٠-١٩٢٤(القاهرة ١٩٧٧) ص٩٩-١٠٤.

(٨٤) Elie Kedourie, "The Genesis of the Egyptian Constitution of 1923" in

Holt,op.cit., 347-361, especially 355-357

(٨٥) ورد فى : البشرى، سابق ص١٢٠.

(٨٦) الرافعى، ثورة ج١ ص١٠٩ ؛ لاشين، سابق ص١٨٩.

(٨٧) البشرى، سابق ص١١٨.

(٨٨) نفسه، ص١٢٤-١٢٩.

(٨٩) نفسه ص١٣٦.

(٩٠) نفسه ص١٣١-١٣٢.

(٩١) ورد فى : الرافعى، ثورة ج١ ص١٠٩.

(٩٢) البشرى، سابق ص١٣٦.

(٩٣) نفسه ص١٣٧.

(٩٤) Journal Officiel,15March 1922, as contained in FO371/7733,E3384/1/16

(٩٥) نص الدستور المصرى لعام ١٩٢٣ تجده فى Marcel Colombe, L,evolution de L,Egypte(Paris,1951) , 281-304 :

الفصل الثالث : مصر ومسألة الخلافة، ١٩٢٤-١٩٢٦

(١) انظر ماسبق، الفصل الثانى.

(٢) "Memorandum -9.11.22. Angora and the Caliphate" (FO141/587,545/77) ; Allenby to Constantinople,18 Nov.1922 ; FO141/514,12390/41 ; letter from (name illegible) of the Cairo City Police to Owen Tweedy , 6Aug. 1923; FO141/587,545/98

(٣) حول رد فعل المسلمين بشكل عام، راجع- Arnold J. Toynbee, Survey of International Affairs , 1925 : vol. 1, The Islamic World Since the Peace Settlement (London,1927) 62-65

(٤) ورد فى : حسين، سابق ج٢ ص٢٨.

(٥) المصور، ٥مارس ١٩٢٤ ص٤.

(٦) الاستشهاد من الشيخ محمد شاكر كما ورد فى : حسين، سابق ج٢ ص٣٣ ؛ والنقطة الثانية وردت

فى مقال لمحمد حسين هيكل بالسياسة فى ١٣ مارس ١٩٢٤ ص١.

(٧) الأخبار ٣ مارس ١٩٢٤ ؛ نفس المرجع ٤ مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ نفسه، ٥ مارس ١٩٢٤ ص٣.

(٨) السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص٤.

(٩) للأمثلة، انظر : حسين، سابق ج٢ ص٢٩-٣٢.

(١٠) الأهرام، ١٤ مارس ١٩٢٤ ص٤، كما ورد فى نفس المرجع ص٣٤.

(١١) للأمثلة، انظر : السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص٤ ؛ الأهرام ١٢ مارس ١٩٢٤ ص١ ؛ الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ ص٢.

(١٢) من بين هؤلاء الأفراد الشيخ محمد شاكر فى المصور، ٨ مارس ١٩٢٤ ص١، والشيخ محمد بخيت فى السياسة ٢٣ مارس ١٩٢٤ ص٣. وبالنسبة لبيانات التأييد الجماعية لعبد المجيد ، أنظر الاخبار٦مارس ١٩٢٤ : نفسه ٧مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ نفسه ٩مارس ١٩٢٤ ص١ ؛ المصور ١٧مارس ١٩٢٤ ص٢؛ نفسه ١٨مارس ١٩٢٤ ص٢. وبالنسبة لبيان شيخ الأزهر، انظرFO371/10217,E2322/1752/44

(١٣) Allenby to MacDonald,29 March 1924 ; FO371/10218,E3098/1752/44

(١٤) بالنسبة لردود أفعال الأحزاب، انظر على التوالى : السياسة ٧مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ محمد ابراهيم الجزيرى، عهد وزارة الشعب (القاهرة ١٩٢٧) ص٢١٠ ؛ الأخبار ٦مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ نفسه ١٣مارس ١٩٢٤ ص١.

(١٥) برقية من اللنبى فى ١٥مارس ١٩٢٤ :FO371/10217,1752//44

(١٦) "Pan-Islam and the Caliphate", report prepared by the India Office, April-May 1924 ; FO371/10110,E3657/2027/65

(١٧) Toynbee,op.cit.,61

(١٨) للأمثلة، انظر : المصور ٧مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ السياسة ١٠مارس ١٩٢٤ ص٣.

(١٩) يمكننا أن نجد استعراضا لهذا النشاط فىOrient Moderno,4(1924),2220

(٢٠) انظر : المصور ٥مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ الأخبار ٤مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ السياسة ٥مارس ١٩٢٤ ص٣.

(٢١) المصور ٦مارس ١٩٢٤ ص٢.

(٢٢) نفسه ٧مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ نفسه ١١مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ نفسه ١٣مارس ١٩٢٤ ص٧.

(٢٣) الاهرام ٢١مارس ١٩٢٤ ص١.

(٢٤) P. J. Vatikiotis , The Modern History of Egypt (New York,1969),299Æ† وقد نوقشت الجوانب السياسية لمسألة الخلافة فى :-Elie Kedourie,"Egypt and the Caliphate,1915-52" in his The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies(New York,1970),177-212

; طارق البشرى، الملك والخلافة الإسلامية، مجلة الكاتب يناير ١٩٧٣ ص٤٤-٧٢ :Martin
Kramer, "The General Islamic Congress for the Caliphate in Egypt" ,
وهى ورقة مقدمة لمركز شيلواح للدراسات الأفريقية والشرق أوسطية بجامعة تل أبيب فى ١٠ مارس ١٩٨٢. ونحن مدينون بالشكر للدكتور كرامر لإعطائنا نسخة من دراسته.

(٢٥) نجد ملخصا لرد الفعل الرسمى فى: Achille Sekaly , Le congres du Kalifat (Le Caire ,13-10 mai 1926) et le Congres du monde musleman (La Mekke,7juin- 5 juillet 1926) (Paris,1926),7-8.

(٢٦) Minute by Furness,6 March 1924 ; FO141/587,545/127.

(٢٧) Reported both in a letter by (name illegible) ,7 March 1924(FO141/587,545/128), and in paper on "Pan-Islamism and the Caliphate" prepared by the India Office in April 1924(FO371/10110,E3657/2027/65).

(٢٨) التقرير العلنى حول الاجتماع موجود فى الأخبار بتاريخ ١٩ مارس ١٩٢٤ ص٣. والتقرير البريطانى المعاصر للأحداث تجده فى Allenby to MacDonald , 29 March 1924(FO371/10218,E3098/1752/44). ونجد شهادة فؤاد اللاحقة فى Percy Lorine to Sir R. Lindsay ,16 Nov. 1929(FO371/13756,E6113/6113/65).

(٢٩) انظر The letter by (name illegible) ,7March 1924(FO141/587,545/128);Allenby to MacDonald,29March 1924(FO371/10218,E3098/1752/44); Henderson to Chamberlain,24Aug. 1925(FO371/10913,J2461/2350/16); Lorain to Lindsay, 16 Nov. 1929(FO371/13756,E6113/6113/65).

(٣٠) لأمثلة على الضغوط فى هذا الاتجاه بين العلماء، انظر : المصور ١٧ مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ نفسه ١٨ مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ الأخبار ٢٤ مارس ١٩٢٤ ص٥ ؛ Orient Moderno ,4 (1924),222

(٣١) نص وارد فى «السياسة» ٢٧ مارس ١٩٢٤ ص٥-٦ ؛ وأيضا فى Toynbee مرجع سابق ص٥٧٦-٥٧٨ ؛ "Seklay سابق ص٣٠-٣٣

(٣٢) نوقشت الدعوات واختيار الردود المتلقاة فى : محمود الشرقاوى، دراسة وثائق عن مؤتمر الخلافة الإسلامية ١٩٢٦، الكاتب، اغسطس ١٩٧٠ ص١١٥-١٢٢ ؛ نفسه، سبتمبر ١٩٧٠ ص١٣٢-١٣٧ ؛ نفسه، اكتوبر ١٩٧٠ ص١٥٦-١٦١ ؛ نفسه، فبراير ١٩٧١ ص١٥١-١٥٨.

(٣٣) للمعلومات حول جهاز الحملة، انظر: Kedouri "Egypt and the Caliphate" 182-185 ؛ البشرى، «الملك» ص٤-٧ Kramer سابق ص48-49 ؛ الظواهرى، سابق ص٢٠٩-٢١٠ ؛ Lord Lloyd to Chamberlain, 15 May 1926(FO371/11476,E3178/1511/65)

(٣٤) هجوم الظواهرى، مرجع سابق ص٢٠٩.

(٣٥) حول دعم القصر للحملة، انظر : Kedouri "Egtpt and the Caliphate", 184-185؛ البشرى، الملك ص٤٩،٥٢-٥٣ ؛ Kramer، سابق ص٥-٧ ؛ الشرقاوى، سابق ص١٥٨-١٥٩ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٤ ص١١٨-١١٩.

(٣٥) انظر «الأخبار» ٢٩ مارس ١٩٢٤ ص٣.

(٣٦) نوقش فى : أبو زيد، سابق ص١٦٠-١٦١.

(٣٧) حول تأسيسها، انظر : الأخبار ٢٢ مارس ١٩٢٤ ص٣. وقد نوقش†توجه اللجنة ونشاطاتها فى : (FO407/198,no. 213) ;memo١٩٢٤. Allenby to MacDonald , 1 June on Caliphate Committees,recieved 3June 1924(FO141/587,545/201a) ؛ البشرى، الملك ص٦٥-٦٧؛ Oriente Moderno,4(1924),222-223,292-293† Kramer، سابق ص٧-٨ "Report on the General Situation in Egypt for the Month of February 1926"(FO371/11582,J980/25/16)

(٣٨) Lord LIoyd to Chamberlain,15 May 1926(FO371/11476,E3178/1511/65); cf. Kramer,op.cit., 8

(٣٩) ورد فى Oriente Moderno,4(1924),240.

(٤٠) بالنسبة للأول، انظر : البشرى، «الملك»ص٥٢ ؛ والثانى مأخوذ عن : الجزيرى، سابق ص٢١٠.

(٤١) بالنسبة لمعارضة الوفد للحملة من أجل عقد المؤتمر، راجع Kedouri,"Egypt and the Caliphate"185,189† البشرى، «الملك» ص٥٣ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص١٠٥٤-١٠٥٥؛ Kramer,op.cit.,10

(٤٢) نوقش رد الفعل الخارجى الفاتر تجاه انعقاد المؤتمر فى : الظواهرى، سابق ص٢١١-٢١٣ ؛ الشرقاوى، سابق ص١٥٦-١٦١؛ Kedouri,"Egypt and the Caliphate",187-188;and Kramer,op.cit.,11-27 (وعلى الرغم من اختلاف الأخير مع الثلاثة الأوائل، إلا أنه يرى أن المعارضة الداخلية لا الخارجية هى العامل الرئيسى وراء إلغاء المؤتمر).

(٤٣) نص من Oriente Moderno,5(1925),91-92, and in Sekaly,op.cit., 34-36

(٤٤) لمناقشة عامة للعمل وأهميته، راجع، Hourani, op.cit.,184-188; Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community(Cambridge,1961),141-143;Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought(Austin, Texas,1982),62-68; Leonard Binder,"Ali Abd al-Raziq and Islamic Liberalism", Asian and African Studies, 16(1982),31-59.

(٤٥) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (ط٣،القاهرة ١٩٢٥) ص١٢-٢٠.

(٤٦) نفسه ص٣٦.

(٤٧) نفسه ص٨٣.

(٤٨) نفسه ص١٠٣.

(٤٩) نفسه ص٣٩-٤٧.

(٥٠) انظر- Deeb, Party Politics,77,113-114; Henderson to Chamberlain,15Aug. 1925(FO371/10913,J2461/2350/16).

(٥١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق : دراسة ووثائق (بيروت،١٩٧٢) ص١٠-١٣.

(٥٢) KS as quoted in ibid.,12. See also Henderson to Chamberlain,15 Aug.1925(FO371/10913,J2461/2350/16); Kedourie,"Egypt and the Caliphate" 190-191.

(٥٣) للأمثلة، انظر : شفيق، حوليات،١٩٢٥، ص٧٦١-٧٦٤؛ وكذلك : عمارة، الإسلام ص١٥-٢٣.

(٥٤) الاتهامات واردة فى : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص٧٤٥-٧٤٦ : وانظر ايضا Binder,op.cit.,51.

(٥٥) حكم المجلس وارد فى : عمارة، الإسلام ص٧٢-٩١ : cf. Toynbee ,op.cit.,80-81

(٥٦) Minutes on press reaction to the Abd al-Raziq hearing , in FO141/ ٨١٩، ١٨٠٣٦ ؛ وانظر أيضا : عمارة، الإسلام ص١٥-١٧.

(٥٧) نفسه ص١٠٩-١١٠.

(٥٨) انظر : لاشين، سابق ص٥٤٦ ؛ عباس محمود العقاد، سعد زغلول : سيرة وتحية (القاهرة،١٩٣٦) ص٥١٨-٥١٩.

(٥٩) Minutes on press reaction to the Ali Abd al-Raziq hearing , in FO141/ 819,18036 ; البشرى، الملك ص٦٠.

(٦٠) نفسه ص٦٠-٦١ ؛ عمارة، الإسلام ص٢٧-٢٨.

(٦١) جد تحليلا لموقف الأحرار فى : نفسه ص٢٩-٣٤؛ Charles D. Smith, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt : A Biography of Muhammed Husayn Haykal (Albany,1983),78-79 ; see also minutes on press reaction to the Abd al-Raziq hearing , enclosed in FO141/ 819,18036.

(٦٢) حول العواقب الوزارية للخلاف، انظر :- Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot ,"Egypt,s Liberal Expriment , 1922-1936(Berkeley,1977),86-87 ;Smith , op. cit.,78-79.

(٦٣) البشرى، الملك ص٦٣.

(٦٤) حول نشأة التجمع، راجع Toynbee, op.cit.,308-312

(٦٥) نص فى Sekaly سابق ص٣٧-٤١؛ cf. Oriente Moderno , 6(1926),80

(٦٦) البشرى، الملك ص٦٥ : " Kramer سابق ص٨-٩.

(٦٧) مأخوذ عن قرار للجنة فبراير ١٩٢٦، كما ورد فى FO141/587,545/231؛ وانظر كذلك Henderson to Chamberlain , 9 Feb. 1926(FO371/11581,J541/25/16)؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦، ص١٠٧.

(٦٨) انظر : البشرى، الملك ص٦٤.

(٦٩) نفسه، ص٦٤-٦٥ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص١٠٧-١٠٩، ص١٤٨-١٤٩؛ Oriente Moderno,6(1926),257-258

(٧٠) "Report on the General Situation in Egypt for the Month of March 1926," in FO371/11582,J1309/25/16

(٧١) نفسه.

(٧٢) جد معالجة لرد الفعل الخارجى على استدعاء فبراير ١٩٢٦ فى :- Lord LIoyd to Chamberlain , 30 April 1926 (FO371/11582,J1144/25/16); Oriente Moderno,6(1926),261- 263 ; Toynbee,op.cit.,84-85 ; Kramer, op.cit., 13-15,18,24-٢٧

(٧٣) الظواهرى، سابق ص٢١٣ ؛ Kramer سابق ص٢٨.

(٧٤) الأهرام ٢٧ ابريل ١٩٢٦ ص٤ ؛ cf Sekaly سابق ص٤٢-٤٦ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص٢٠٣ ؛ Oriente Modern ٦ (١٩٢٦) ص٢٦٣-٢٦٤.

(٧٥) ٧ حضور المؤتمر، راجع Sekaly سابق ص٤٦-٤٨، ٥٥-٥٧، ٦٤-٦٦، ٨٨-٩٠ وبالنسبة لتحليل المؤتمر، انظر Toynbee سابق ص٨٥-٨٦ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص٢٠٣ ؛ Kramer، سابق ص٢٨-٢٩.

(٧٦) Lord LIoyd to chamberlain , 22 May 1926(FO371/11467,E3304/1511/65) وقد عقدت الاجتماعات فى Camera لكن هناك تغطيات متشابهة ظهرت، بشكل عام، فى الأهرام والمقطم والسياسة (على العكس من ذلك لم تحو البلاغ وكوكب الشرق الوفديتين وصفا تفصيليا لما اعتبرتاه امرا ملفقا). وهناك نص فرنسى للمحاضر الرسمية تجده فى Sekaly سابق ص٤٦-١٢٢.

(٧٧) نفسه ص١٢٠.

(٧٨) انظر : السياسة، ١٩ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ Sekaly سابق ص٧١.

(٧٩) حول فعاليات المؤتمر، انظر :

Lord LIoyd to Chamberlain , 22 May 1926 (FO371/11467,E3304/1511/65)؛ البشرى، الملك ص٦٧-٦٩ ؛ Kramer سابق ص٣٠-٣١.

(٨٠) نص من الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٦ ص٥؛ Sekaly سابق ص١٠٢-١١٠ ؛ Oriente Moderno,6 (1926) , 270-272

(٨١) نص من الأهرام ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ Sekaly سابق ص٦١٠٢ , Oriente Moderno (1926), 272-273 " Toynbee سابق ص٥٧٨-٥٨١.

(٨٢) الأهرام ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ Sekaly سابق ص١١٠-١١٨.

(٨٣) الظواهري، سابق ص٢١٦-٢١٧.

(٨٤) Lord LIoyd to Chamberlain , 30 April 1926(FO371/11582,J1144/25/16) ; same to same , 15 May 1926 (FO371/11467,E3178/1511/65)

(٨٥) الأهرام ١٢ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ نفسه ١٧ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ نفسه ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص٥.

(٨٦) السياسة ١٩ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ كوكب الشرق ١٤ مايو ١٩٢٦ ص١.

(٨٧) Lord LIoyd to Chamberlain ,15 May 1926 ; FO371/11476,E3178/1511/

(٨٨) Lord LIoyd to Chamberlain , 22May 1926 ; FO371/11467,E3304/1511/

(٨٩) السياسة ٢٠ مايو ١٩٢٦ ; Sekaly سابق ص١٢٢ ؛ Kramer سابق ص٣١.

(٩٠) Hourani , op.cit., 191 ; but cf Binder , op.cit., 33-34, for a different interpretation

(٩١) ورد في : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص١٠٨.

(٩٢) الاستشهاد من مقابلة صحفية مع سعد في يونيو ١٩٢٤ كما ورد في الجزيري، مرجع سابق ص٢١٠ ؛ وحول انتقادات سعد لعبد الرازق، انظر : عمارة، الإسلام ص١٠٩-١١٠.

(٩٣) ورد في : احمد شفيق، أعمالي بعد مذكراتي (القاهرة، ١٩٤١) ص١٨٤-١٨٥.

(٩٤) لتحليل مرافعات الدفاع عن عبد الرازق في منتصف ١٩٢٥، راجع : شفيق، الحوليات، ١٩٢٥ ص٧٥٥-٧٦١ ؛ البشري، الملك ص٥٨-٦١ ؛ عمارة، الإسلام ص٢٣-٣٥ ؛ Smith مرجع سابق ص٧٨-٧٩.

(٩٥) للأمثلة، انظر : الأهرام ٧ مايو ١٩٢٦ ص١ ؛ البلاغ ١١ مايو ١٩٢٦ ص٤ ؛ كوكب الشرق ١٤ مايو ١٩٢٦ ص١.

(٩٦) هيكل، سابق ج١، ص٢٥٨-٢٥٩.

(٩٧) لأمثلة، انظر : المصور ٨ مارس ١٩٢٤ ص١ ؛ الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ السياسة ٢٣ مارس ١٩٢٤ ص٣.

(٩٨) Toynbee سابق ص٥٧٦-٥٧٨.

(٩٩) نفسه، ص٥٧٧.

(١٠٠) ورد في : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص٧٤٥-٧٤٦ ؛ Binder سابق ص٥١.

(١٠١) الحكم في قضية عبد الرازق نجده في : عمارة، الإسلام ص٧٢-٩١ (الاستشهاد من ص٧٥).

(١٠٢) ورد في : البشري، الملك ص٦٤.

(١٠٣) نص من الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ Sekaly سابق ص٧٣-٧٧.

(١٠٤) ورد فى : نفسه ص٨٥.

(١٠٥) ورد فى Toynbee سابق ص٨٨ ؛ Sekaly سابق ص٧٨.

(١٠٦) ورد فى : أنور الجندى، أحمد زكى الملقب بشيخ العروبة (القاهرة، ١٩٦٤) ص٢٣٣.

(١٠٧) كان هذا هو منهج هيكل فى ١٩٢٤ ؛ انظر : السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ ص١.

(١٠٨) للتدليل، انظر : كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ ص١.

(١٠٩) انظر :, Oriente Moderno, 6(1926) ٢٦١ ؛ الشرقاوى، سابق العدد ١١٩ ص١٥٤-١٥٥ ؛ حسين، سابق ج١ ص٤٥-٦٢، كمثال لموقف الكتاب غير المصريين من الخلافة فى منتصف العشرينيات.

(١١٠) A . Sanhoury , Le califat : son evolution vers une societe des nations orientale(Paris,1926),570-572

(١١١) نفسه، ص٦٠٥-٦٠٧.

(١١٢) المصور ٢١ مايو ١٩٢٦، كما ورد فى : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص٢٨٢ ؛ كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ ؛ نفسه ٢٧ يونيو ١٩٢٦ ص١.

(١١٣) السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص٤.

(١١٤) كوكب الشرق ٢١ سبتمبر ١٩٢٤ ص١ ؛ ويرد كذلك فى : أبو زيد، سابق ص٧١-٧٢.

(١١٥) Sanhoury سابق ص٥٧٢.

(١١٦) الأخبار ٣ مارس ١٩٢٤ ص٣.

(١١٧) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ ص٣ ؛ نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص١.

(١١٨) كوكب الشرق ١٤ مايو ١٩٢٦ ص١.

(١١٩) المصور ٧ مارس ١٩٢٤ ص٢.

(١٢٠) للأمثلة، انظر : نفسه، ١١ مارس ١٩٢٤ ص٢ ؛ السياسة ١٠ مارس ١٩٢٤ ؛ نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص١ ؛ الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ ص١.

(١٢١) ورد فى Henderson to Chamberlain , 4 Sept. 1925(FO407/201,no. 28) وقد أصبح هذا فى النهاية موقف اللجنة العليا للخلافة برئاسة الشيخ أبو العزايم، انظر بيان اللجنة فى فبراير ١٩٢٦، والوارد فى FO141/٢٣١†٥٤٥/٥٨٧، وكذلك Henderson to Chamberlain , 9 Feb. 1926(FO371/11581,J541/25/16)

(١٢٢) الأهرام ٢٥ مارس ١٩٢٤ ص١.

(١٢٣) ورد فى Kedourie , "Egypt and the Caliphate" , 186-187

(١٢٤) السياسة ٢١ مايو ١٩٢٦ ص١. وللتعرف على الجوانب المختلفة للمؤتمر، راجع الفصل العاشر.

(١٢٥) كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ ص١.

(١٢٦) نوقش فى : البشرى، الملك ص٦٤-٦٥.

(١٢٧) البلاغ ١١ مايو ١٩٢٦ ص٤.
(١٢٨) نفسه.
(١٢٩) ورد فى : الجزيرى، سابق ص٢١٠.
(١٣٠) كما هو وارد فى/Lorain to Lindsay , 16 Nov. 1929 ; FO371/13756,E6113 ٦١١٣/٦٥

الفصل الرابع : المثقفون المصريون وصياغة صورة قومية جديدة

(١) Friedriche Nietzsche , Der Wille zur Macht , in Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke (Munich, 1920-1929),XIX,13
(٢) Kenneth E. Boulding, The Image : Knowledge and Life in Society(Ann Arbor,1961),3-18
(٣) Ernst Cassirer, An Essay on Man : An Introduction to a Philosophy of Human Culture(New Haven,1948)† والاستشهاد من ص٢٣-٢٦.
(٤) Boulding مرجع سابق ص٦.
(٥) نفسه ص٦-١٨.
(٦) نوقش مطولا فى : نفسه ص٢٣-١١٤.
(٧) Manheim, Ideology and Utopia, 49
(٨) Boulding سابق ص٦٤ ؛ ولتحليل عام للمسألة، انظر ص٦٤-٨١.
(٩) Edward Shils,"Intellectuals" in David L. Shils(ed), International Encyclopedia of the Social Sciences (seventeen vols.: New York,1968), V11,399-415(quotation from 412)
(١٠) نفسه.
(١١) نفسه.
(١٢) - Boulding سابق ص٦٢. ولمناقشة سوسيولوجية مستفيضة حول «المستتر» مقابل «المعلن»، انظر: †Robert Merton , Social Theory and Social Structure(expanded ed.: New York,1968), 73-138
(١٣) J.L Talmon , The Origins of Totalitarian Democracy (London,1952), 2

(١٤) نفسه ص٣.

(١٥) J.L. Talmon , Political Messianism : The Romantic Phase (London,1960),20

(١٦) Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (trans. by Stuart Gilbert:New York,1955),156

(١٧) انظر على سبيل المثال : هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٣٢٥ ؛ محمد حسين هيكل، ثورة الأدب (القاهرة، ١٩٣٣) ص٥-١٦،٦٢-١٦٠،٢٤٤-٢٥٣ ؛ سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة ١٩٢٧) ص٢٢٩-٢٥٧ ؛ اسماعيل مظهر، وثبة الشرق (القاهرة ١٩٢٩) ص٣-٢١ ؛ ابراهيم المصرى، الأدب الحى (القاهرة ١٩٣٠) ص١٧-٢٥ ؛ محمود عزمى، «الطربوش والقبعة ؟» الهلال (نوفمبر ١٩٢٧) ص٥٢-٥٦.

(١٨) الرأى لسامى الجريدنى، قدمه فى ندوة عقدتها المقطم حول موضوع «النهضة الشرقية الحديثة»، المقطم (فبراير ١٩٢٧) ص١٣٤ ؛ وانظر كذلك : سلامة موسى، تاريخ الوطنية المصرية ، الهلال، يناير ١٩٢٨ ص٢٧٠-٢٧١ ؛ سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية»، نفسه، يوليو ١٩٢٦ ص١٠٧٣ ؛ «التركية الجديدة»، السياسة الأسبوعية، ٣ديسمبر ١٩٢٧، ص٢٣.

(١٩) انظر : تقرير ابراهيم زكى (مراسل السياسة الأسبوعية فى تركيا)، «تأثير النهضة القومية فى الأدب التركى»، نفسه ٢ابريل ١٩٢٧ ص١٣ : محمود عزمى، «الطربوش والقبعة؟» الهلال، نوفمبر ١٩٢٧ ص٥٢-٥٥ ؛ «التجديد فى تركيا»، المجلة، ابريل ١٩٣٠ ص٧٣٧-٧٤١. وانظر كذلك Semah سابق ص٨٠.

(٢٠) مظهر، وثبة الشرق ص٢١-٦١ ؛ اسماعيل مظهر، معضلات المدنية الحديثة (القاهرة ١٩٢٨) ص٢٠٥-٢٢٦ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٥٤-٢٥٥ ؛ محمد على الشرقاوى، «نحن وتركيا» ، العصور مايو ١٩٢٩ ص٥٩٩-٦٠٠ ؛ ابراهيم زكى «تشابه الحوادث فى التاريخ المصرى والتركى»، السياسة الأسبوعية ٩ابريل ١٩٢٧ ص١٣.

(٢١) محمد حسين هيكل، «النهضة التركية»، نفسه ١٨اكتوبر ١٩٢٧ ص١٠-١١.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) نفسه.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) مظهر، معضلة المدنية الحديثة ص٢٠٥-٢٠٩.

(٢٦) نفسه ص٢٠٦ ؛ وكذلك : اسماعيل مظهر، «فلسفة الانقلاب التركى الحديث»، المجلة، اغسطس ١٩٣١ ص١٢١٢-١٢٢٨ ؛ مظهر، وثبة الشرق ص٤-٤٤ ؛ وكذلك العصور، يناير ١٩٣٠ ص٢-١٦.

(٢٧) على سبيل المثال، انظر : هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٣٠١ ؛ هيكل، مذكرات ج١ ص٧٧-٧٩،٩٣-٩٤،١٤١-١٤٢،٢٢٠-٢٢٢ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٥-١٦ ؛ موسى، اليوم

والغد ص٢٢٩-٢٥٧ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص١٧-١٨ ؛ ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، نفسه ابريل ١٩٢٨ ص٢٦ ؛ نيقولا يوسف «مصر بعد خمسة قرون»، نفسه ٧سبتمبر ١٩٢٩ ص٢٤-٢٥ ؛ سلامة موسى، أحلام الفلاسفة (القاهرة ١٩٢٦) ص١١١-١١٣ ؛ سلامة موسى، «تاريخ الوطنية المصرية» الهلال ، يناير ١٩٢٨ ص٢٦٦-٢٧١.

(٢٨) انظر : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦يناير ١٩٢٩ ص٢٣-٢٤؛ حافظ محمود، «مصر بمجدها أولى»، المجلة، فبراير ١٩٣١ ص٤٧٤-٤٧٦ ؛ شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب†الفرعونى»، السياسة الأسبوعية ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٢٢ ؛ محمد زكى صالح، «إحياء الخلق القومى»، نفسه ١٥يناير ١٩٢٧ ص٣١ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة»، نفسه، ٢٨سبتمبر ١٩٢٩ ص٣-٤ ؛ محمد حسين هيكل، مصر الحديثة ومصر القديمة»، نفسه ٢٧نوفمبر ١٩٢٦ ص١٠-١١ ؛ محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى أدب قومى»، نفسه ١٩يوليو ١٩٣٠ ص٩ ؛ عباس محمود العقاد، «فى الماضى»، البلاغ الأسبوعى ١١مارس ١٩٢٧ ص١٩-٢٠. ويمكن كذلك أن نجد الفكرة فى : البلاغ الأسبوعى ٢١ يناير ١٩٢٧ ص١ ؛ نفسه ١٠ فبراير ١٩٢٨ ص ١ - ٢، ١٦ - ٢٠ ؛ نفسه ابريل ١٩٢٨ ص١- ٢؛ نفسه ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص١-٣٥ ؛ العصوريونيو ١٩٢٨ ص١١٢٢-١١٢٨ ؛ المجلة، يونيو ١٩٣٠ ص٩١٣-٩١٥ ؛ الهلال مارس ١٩٢٣ ص٦٧٦-٦٨٣ ؛ نفسه فبراير ١٩٢٩ ص٥٠٣.

(٢٩) توفيق الحكيم، عودة الروح (جزآن، القاهرة ١٩٣٣). وقد أكمل الحكيم هذا العمل فى باريس عام ١٩٢٧ ؛ انظر : نفسه ج٢ ص٢٣٣ ؛ صلاح الدين ذهنى، مصر بين الاحتلال والثورة (القاهرة ١٩٣٩) ص٦٧-٦٨،١٧٤-١٧٥.

(٣٠) تطور الموضوع بشكل أكثر اكتمالا فى عودة الروح، ج٢ ص١٨٤-٢٢١.

(٣١) نفسه ص٢١٢.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) نفسه ص٢١٢-٢١٣.

(٣٥) نفسه ص٢١٤.

(٣٦) نفسه.

(٣٧) نفسه ص٢١٢-٢٢١.

(٣٨) محفوظ، بين القصرين ص٣٧٤.

(٣٩) نفسه.

(٤٠) نفسه ص٤٠٤-٤١٤.

(٤١) نفسه ص٤٠٨-٤١٠.

(٤٢) نفسه ص٤٠٩.

(٤٣) نفسه.

(٤٤) نفسه ص٤١٠.

(٤٥) نفسه ص٤١٢-٤١٣.

(٤٦) نفسه ص٤١٢.

(٤٧) نفسه ص٤١٣.

(٤٨) نفسه ص٤١٤.

(٤٩) نفسه ص٤٢٨.

(٥٠) نفسه ص٤٨٦.

(٥١) نفسه ص٥٦٩. وليس من قبيل المصادفة أن يقتل فهمى فى موقف «غير بطولى» -فى مظاهرة سلمية احتفالا بعودة سعد من منفاه - وليس فى أحد المواجهات الدامية التى شهدتها ثورة ١٩١٩. وبينما يقدم لنا محفوظ «فهمى»، بالأساس، كتجسيد للجيل المصرى الجديد والثورى، ذلك الشباب المرتبط بالقومية المصرية الجديدة، أولا وقبل أى شىء، والمؤهل للتضحية بكل شىء فى سبيل القضية الوطنية المصرية، يضفى محفوظ على شخصية فهمى ملامح أقل بطولة. فالشكوك والمخاوف من الطريق الذى اختاره تنتابه من حين لآخر، لتعكس التوتر الأساسى داخله بين العالم التقليدى الذى نشأ فى كنفه وبين العالم الجديد الذى يأمل فى المشاركة فى بنائه. وعن طريق عدم تنميط شخصية فهمى، استطاع محفوظ أن يضفى على الشخصية طابعا إنسانيا وأن يجعلها أكثر إقناعا. انظر Somekh مرجع سابق ص١١٢، ١٢٤.

(٥٢) انظر على سبيل المثال روايته الأولى «عبث الأقدار»، والتى شغلت مساحة عدد سبتمبر ١٩٣٩ كله من المجلة الجديدة.

(٥٣) انظر على سبيل المثال : سلامة موسى، مختارات سلامة موسى (القاهرة ١٩٢٦) ص١٠-١١ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٣١-٢٥٧ ؛ توفيق ميخائيل تويج، تطور الأدب المصرى وأغراضه، السياسة الأسبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص١٧-١٨ ؛ محمد زكى عبد القادر، دعوة الأدب القومى، السياسة الأسبوعية ٢٨ يونيو ١٩٣٠ ص٧ ؛ اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربى (القاهرة ١٩٢٨) ص٩١-١٢٠.

(٥٤) هيكل، ثورة الأدب ص٥-١٦.

(٥٥) نفسه ص٩-١١ ؛ وكذلك نفس المرجع ص٢٢٤-٢٥٠.

(٥٦) نفسه ص١٠.

(٥٧) عبد القادر حمزة، تمثال نهضة مصر، البلاغ الأسبوعى ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص١.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) اساعيل مظهر، تاريخ الفكر العربى ص٩٧-١٠١.

(٦٠) نفسه ص٩٩-١٠٢.

(٦١) نفسه ص١٠١-١٠٢.

(٦٢) نفسه.

(٦٣) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص٢٢٩-٢٥٧ : ابراهيم المصرى، الأدب الحى ص١٧-١٨ : أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب (القاهرة ١٩٢١) ص١-٢.

(٦٤) المعلومات البيبلوجرافية عن المثقفين أصحاب العقيدة المصرية مأخوذة أساسا من : يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة العربية (٣ أجزاء، صيدا ١٩٥٦-١٩٧٢) : عمر الدسوقى، فى الأدب الحديث (ط٦، جزآن، القاهرة ١٩٦٤) : شوقى ضيف، الأدب العربى المعاصر فى مصر (ط٢، القاهرة ١٩٦١) : محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم (القاهرة ١٩٥٢) : أنور الجندى، أعلام وأصحاب قلم (القاهرة، د.ت) : أنور الجندى، المحافظة والتجديد فى النثر العربى المعاصر فى مائة عام، ١٨٤٠-١٩٥٠ (القاهرة ١٩٦١) : خير الدين الزركلى، الأعلام : قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (ط٥، ٨ أجزاء، بيروت ١٩٨٠) Giora Eliraz , Egyptian Intellectuals in the Face of Tradition and; Change , 1919-1939(in Hebrew :Ph.D.dissertation,Hebrew University of Jerusalem,1980) ;H.A.R.Gibb, trans. and with a supplement on the modern era by Jacob M. Landau, Aarabic Literature:An Introduction(in Hebrew:Tel Aviv,1970) ; Ibrahim A. Ibrahim,"Ismail Mazhar and Husayn Fawzi:Two Muslim Radical Westernisers," Middle Eastern Studies,9(1973),34-41 ; Safran, op.cit., ; interviews with Hafiz Mahmoud (19 July 1980 and 21 July 1980)and Husayn Fawzi(20-29 July 1980 and 24-26 Sept. 1980).

(٦٥) dward Shils, "Intellectuals , Tradition , and the Traditions of Intellectuals:Some Preliminary Considerations," in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard(eds), Intellectuals and Tradition (two vols.:New York,1973),1,21-34(quotations from 22 and 24).

(٦٦) .Shils, "Intellectuals" 41

(٦٧) إن إغفال هذه القائمة لواحد من أبرز المثقفين المصريين ذوى النزوع المصرى، هو أحمد لطفى السيد، فى حاجة إلى تفسير. فعلى الرغم من أن لطفى السيد كان الموجه للكثير من هذه المجموعات ، و«أستاذ الجيل»، إلا أنه لم يكتب سوى القليل عن الفكرة القومية أو المسائل القومية فى فترة ما بين الحربين، لذا فقد اغفلته القائمة.

(٦٨) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٥٦.

(٦٩) Shils, "Intellectuals",410

(٧٠) نفسه : وانظر أيضا S. N. Eisenstadt, "Intellectuals and Tradition" in Eisen-

stadt and Gaubard,op.cit.,1,1-9, especialy 18

(٧١) Lovejoy,op.cit.,20 (quoting George Herbert Palmer)

(٧٢) لتقييم عام لهذه المدرسة الفكرية، راجع H. A. R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature" in his Studies on the Civilisation of Islam (ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk:Boston,1962), 245-319 ; Vatikiotis,op.cit., 292-312 ; Majid Khadduri, Political Trends in the Arab World (Baltimore,1970),219-252.

(٧٣) لتحليل المصطلح،

(٧٤) انظر Deeb, Party Politics, 11-12

(٧٥) نفسه ص١٢ (الاستشهاد من «المصرى» ، ٩ اكتوبر ١٩٣٠ ص١٥).

J. P. Nettle, "Ideas , Intellectuals , and Structures of Dissent" in Philip Rieff (ed.), On Intellectuals (New York,1969), 53-122 (quotations from 55 and 62) ; see also Charles D. Smith , "The Intellectual and Modernisation:Definitions and Reconsiderations:The Egyptian Experience" Comperative Studies in Society and History, 22(1980),513-533, especialy 530-532.

(٧٦) يرى†Nettle†أنها أقل فائدة، بشكل عام. انظر†Nettle†مرجع سابق ص٥٨.

(٧٧) Karl Manheim, "The Problem of Generations", in his Essays on the Sociology of Knowledge(trans. by Paul Kecskemeti:London,1952),276-322(quotation from 304).

(٧٨) نفسه ص٣٠٦.

(٧٩) نفسه ص٣١٩. ويلاحظ مانهايم أيضا أن كل أبناء التقسيم الزمنى لـ«الجيل» لا يشكلون «وحدة جيل» واحدة : «فداخل كل جيل يمكن أن يكون هناك عددا من الوحدات الجيلية المتنافرة» (نفسه ص٣٠٦). على أن هذه الاختلافات «تشكل، معا، جيلا «فعليا»، ويعود ذلك تحديدا إلى توجه كل منها نحو الأخرى، حتى ولو كان هذا التوجه لايحمل أكثرمن التصارع فيما بينها (نفسه ص٣٠٦-٣٠٧). وسوف يكون هذا التمييز محل تقصينا فى الفصل التالى، حيث سنتعرض لأفكار وسلوك التيارالعروبي-الأسلامي، المعارض للعقيدة المصرية، واتجاهه نحو تشكيل «وحدة جيل».

(٨٠) بالنسبة للمعلومات الخاصة بناشرى الدوريات المصرية الصادرة باللغة العربية وتاريخ صدورها، راجع : محمود اسماعيل عبدالله، فهرس الدوريات العربية التى تقتنيها الدار (القاهرة، ١٩٦١).

الفصل الخامس : صورة العرب عند أصحاب العقيدة المصرية

(١) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص٥-٨. والنقاش التالى يرتكز على تلك المقالة.

(٢) يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٩ اغسطس ١٩٣٠ ص١٠. ولأمثلة أخرى، انظر الفصل السادس.

(٣) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص٢٣٥-٢٤٦ ؛ احمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص١١٨٩-١١٩٧ ؛ نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص٢٣-٢٤ ؛ إبراهيم إبراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، نفسه ١٤ ابريل ١٩٢٨ ص٢٦.

(٤) حسن عارف، «عربية وفرعونية : الاتجاه الذى يجب أن تتجه إليه مصر»، البلاغ ١١ اكتوبر ١٩٣٣ ص٥.

(٥) نفسه.

(٦) سوف نناقش الجانب الفرعونى للقومية القطرية المصرية فى الفصل الثامن.

(٧) حافظ محمود، «مصر بمجدها أولى»، المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣١ ص٤٧٤-٤٧٥.

(٨) نفسه ص٤٧٦.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

(١١) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، ج١ المصور ١٩ اغسطس ١٩٣٠ ص٧ ؛ ج٢، نفسه ١٠ سبتمبر ١٩٣٠ ص٧ ؛ ج٣، نفسه ١٨ اكتوبر ١٩٣٠ ص٧.

(١٢) نفسه، ١٩ اغسطس ١٩٣٠ ص٧.

(١٣) نفسه.

(١٤) نفسه ؛ وانظر أيضا : موسى، اليوم والغد ص٢٣٣-٢٥٧.

(١٥) للتدليل، انظر : احمد حسين، «مصر فرعونية»، المصور، ج٣ ٢٦ سبتمبر ١٩٣٠ ص١١.

(١٦) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، المصور ١٨ اكتوبر ١٩٣٠ ص٧.

(١٧) ذهنى، مصر بين الاحتلال والثورة ص٧١-٧٣.

(١٨) إرنست رينان، محاورات رينان الفلسفية (ترجمة على أدهم، القاهرة ١٩٢٩).

(١٩) Ernest Renan , De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation (Paris,1862) ,10-21

(٢٠) نفسه ص١٠-١٩.

(٢١) نفسه ؛ Ernest Renan, Histoire generale et system compare des langues semitiques (Paris,1855),14-15

(٢٢) Renan , De la part des peuples semitiques, 9-30

(٢٣) نفسه ؛ Renan ,Histoire general , 1-24

(٢٤) نفسه ص١٠-١٩ ؛ Renan,De la part des peuples semitiques,17-26

(٢٥) نفسه ص١٦.

(٢٦) Renan ,Histoire general,15-17

(٢٧) 17Renan,De la part des peuples semitiques†

(٢٨) نفسه ص١٢-١٣.

(٢٩) الدراسة الكلاسيكية للأفكار الشعوبية نجدها في †Ignaz Goldziher , Muslim Studies (trans. by C. R. Barber and S. M. Stern:two vols. ; London,1967,1974),1,137-198، وانظر كذلك : عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية (بيروت، د.ت) ؛ H. A. R. Gibb,"The Social Significance of the Shuubiya",reprinted in his Studies,62-73;Roy P. Mottahedeh,"The Shuubiya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran" International Journal of Middle East Studies,7(1976),161-182.

(٣٠) ر Goldziher ، مرجع سابق ص١٣٧-١٥٥، ١٥٨-١٦٣، ١٦٦-١٦٧.

(٣١) نفسه ص١٥٤-١٥٦.

(٣٢) نفسه ص١٥٥.

(٣٣) نفسهص١٤٢-١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٥٢-١٥٤، ١٦٠-١٦٣، ١٦٦-١٦٧.

(٣٤) فسه ص١٣٧-١٦٣.

(٣٥) Ibn Khaldun ,The Muqaddimah:An introduction to History (trans. by Franz Rosenthal:three vols.:New York,1958),1,Ixxxvi-Ixxxiii.

(٣٦) نفسه ج١ ص٨٩-١٨٣.

(٣٧) فسه ج٢ ص Ixxvi-Ixxxiii,252-253,308-310 ؛ نفسه ج٢ ص٢٣٥-٣٠٧، ٤١١-٤٦٣.

(٣٨) راجع النقاش الخاص بهذه النقطة في المقدمة.

(٣٩) من مقال كتبه ساطع الحصري عام ١٩٣٦، كما ورد في كتابه «أبحاث مختارة في القومية العربية» (القاهرة، ١٩٦٤) ص١٢٤-١٢٦.

(٤٠) انظر على سبيل المثال : توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة، ١يونيو ١٩٣٣ ص٥-٨ ؛ نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومي؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦يناير ١٩٢٩ ص٢٣-٢٤ ؛ محمد غلاب، «الأدب المصري»، السياسة الأسبوعية، ٢١ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٠ ؛ محمد حسين هيكل، «الفن المصري»، نفسه، ١٧ديسمبر ١٩٢٧ ص٢٣ ؛ عباس محمود العقاد، «الشعر العربي والشعر الانجليزي»، البلاغ الأسبوعي، ٨يونيو ١٩٢٨ ص١٢-١٣.

(٤١) انظر : عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى، ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ احمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة، اغسطس ١٩٣١ ص١١٨٩-١١٩٧ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية ، ٢٥مايو ١٩٢٩ ص١٧-١٨ ؛ مصرى، الأدب الحى، ص٥٣-٥٥ ؛ «الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١٩يوليو ١٩٣٠ ص٢٦-٢٧ ؛ حافظ محمود، «مصر بمجدها أولى»، المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣١ ص٤٧٤-٤٧٦.

(٤٢) انظر Haim, Arab Nationalism,25-34,78-80 ; Khaldun S. Al-Husry, Three Reformers:A Study in Modern Arab Political hought(Beirut,1966),55-112.

(٤٣) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة، ١يونيو ١٩٣٣ ص٦.

(٤٤) مجمد حسين هيكل، «العرب والحضارة الإسلامية»، السياسة ٣يونيو ١٩٢٥، حسبما أعيد نشره فى : أوقات الفراغ ص٣٦٨-٣٨١ ؛ الأشارات إلى الأخير.

(٤٥) نفسه ص٣٦٨-٣٧١.

(٤٦) نفسه ص٣٧٠-٣٧٣.

(٤٧) نفسه ص٣٧٠.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) نفسه ص٣٧٠-٣٧١.

(٥١) نفسه ص٣٧١.

(٥٢) توفيق الحكيم، «رسالة إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص٦-٧.

(٥٣) نفسه ص٦.

(٥٤) للأمثلة، انظر : مصرى، الأدب الحى ص٥٣-٥٥ ؛ عباس محمود العقاد، الفصول : مجموعة مقالات أدبية واجتماعية (القاهرة ١٩٢٢) ص٣٤-٤٠ ؛ عباس محمود العقاد، مراجعات فى الأدب والفن (القاهرة ١٩٢٥) ص١٠٠-١٠٨ ؛ موسى، أحلام الفلاسفة ص١١٢ ؛ عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص٧.

(٥٥) نفسه ص٦.

(٥٦) نفسه.

(٥٧) نفسه.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه ص٦-٧.

(٦٠) انظر : هيكل، فى إوقات الفراغ ص٣٧٣.

(٦١) نوقش فى Semah، سابق ص٣-٣٦، ٥٩-٦٥.

(٦٢) انظر : العقاد، فصول ص٣٤-٤٠ ؛ العقاد، مراجعات ص١٠٠-١٠٨ ؛ عباس محمود العقاد، مطالعات فى الكتب والحياة (القاهرة ١٩٢٤) ص٢٢٦-٢٣١، ٢٩٠-٢٩٩ ؛ عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب (القاهرة ١٩٢٩) ص١٩١-١٩٤.

(٦٣) العقاد، فصول ص٤٠.

(٦٤) فى مقابلة مع الهلال نوفمبر ١٩٢٧ ص٣٦.

(٦٥) نفسه.

(٦٦) محمد غلاب، «الأدب المصرى وميزته عن الآداب الإسلامية» السياسة الأسبوعية، ٢١ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٠.

(٦٧) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص٧ ؛ وانظر كذلك ك توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم إلى الدكتور طه حسين»، نفسه ١أكتوبر ١٩٣٣ ص٩-١٣ ؛ العقاد، فصول ص٣٤-٤٠.

(٦٨) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٧٢.

(٦٩) نفسه ص٣٧٠-٣٧٥.

(٧٠) نفسه ص٣٧٠.

(٧١) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢ ؛ مصرى، الأدب الحى ص٥٣-٥٥ ؛ أحمد درينى خشبة، «دراسة الأدب العربى»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣١ ص٥٤٣-٥٤٤.

(٧٢) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢ ؛ موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢ ؛ سلامة موسى، «اللغة والأدب العربيان»، المجلة الجديدة، سبتمبر ١٩٣٥ ص٩-١٣.

(٧٣) انظر : موسى، مختارات ص٧-١١ ؛ مصرى، الأدب الحى ص٥٣-٥٥ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٣٦-٢٣٨ ؛ أحمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص١٥-١٧.

(٧٤) Friedrich Nietzsche , The Complete Works of Friedrich Nietzsche (ed. by Oscar Levy:eighteen vols.,New York, 1909-1924),V,part 2 , 16-30.

(٧٥) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ أحمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص١٥-١٧.

(٧٦) انظر : موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢ ؛ المصرى، الأدب الحى ص٥٤ ؛ أحمد أمين، «جناية الأدب الجاهلى أو نقد الأدب العربى»، من كتابه «فيض الخاطر : مجموعة مقالات أدبية واجتماعية (١٠ج، ط٢، القاهرة ١٩٤٦) ج٢ ص١٩٤-٢٢٩.

(٧٧) انظر بصفة خاصة : موسى، مختارات ص٧-١١، ٤٨-٥٤ ؛ موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢، ٢٣١-٢٤١.

(٧٨) سلامة موسى، «قطيعة الماضى»، مجلة الحديث (حلب) ١يناير ١٩٢٨ ص٣٢.
(٧٩) نفسه ص٣٢-٣٤.
(٨٠) نفسه ص٣٢.
(٨١) نفسه ص٣٢-٣٣.
(٨٢) موسى، اليوم والغد ص١١٩.
(٨٣) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣.
(٨٤) نفسه ص١٢.
(٨٥) سلامة موسى، «قطيعة الماضى»، الحديث (حلب) ١يناير ١٩٢٨ ص٣٣-٣٤ : وانظر أيضا : موسى، اليوم والغد ص٢٣٥.
(٨٦) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، ص١٢.
(٨٧) تردد هذا المصطلح كثيرا فى : الحكيم، عودة الروح، ج٢ ص١٣-٥٦.
(٨٨) نفسه ص٢١-٢٢.
(٨٩) نفسه ص٢٢-٢٣.
(٩٠) نفسه ص٢٣-٢٤.
(٩١) نفسه ص٢٤.
(٩٢) نفسه.
(٩٣) نفسه ص٢٥.
(٩٤) نفسه ص٢٣.
(٩٥) اسماعيل مظهر، «الثقافة اليونانية وعلاقتها بحاضرة الشرق القديمة»، العصور، سبتمبر ١٩٢٩ ص٣٢٣.
(٩٦) نفسه ص٣٢٤.
(٩٧) نفسه.
(٩٨) أعيد نشره فى : هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٦٨-٣٨٠.
(٩٩) نفسه ص٣٧٧.
(١٠٠) نفسه ص٣٧٥-٣٧٦.
(١٠١) نفسه ص٣٧٦-٣٧٧.
(١٠٢) نفسه ص٣٧٧.
(١٠٣) نفسه ص٣٧٨.
(١٠٤) نفسه ص٣٧٩.
(١٠٥) نفسه ص٣٧٨-٣٨٠.
(١٠٦) انظر : موسى، اليوم والغد ص٢٣١-٢٤٢، على سبيل المثال.
(١٠٧) نفسه ص٢٣٥-٢٣٨.

(١٠٨) نفسه ص٢٣٦.
(١٠٩) نفسه ص٢٣٧.
(١١٠) نفسه.
(١١١) نفسه ص٢٤٤ ؛ وانظر كذلك : موسى، مختارات ص٢٧٨ ؛ سلامة موسى، «المجددون فى الشرق
(١١٢) العربى»، الهلال، ع٣٣ (نوفمبر ١٩٢٤) ص١٣٥.
(١١٣) موسى، أحلام الفلاسفة ص١١٢.
(١١٤) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين» ص٧-٨.
(١١٥) نفسه ص٧.الحكيم، عودة الروح ص١١،٢٤.
(١١٦) لتدليل أوضح، انظر : اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربى ص٩١-١٢٠.
(١١٧) نفسه ص٩٥-٩٧ ؛ اسماعيل مظهر، ملقن السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث (القاهرة ١٩٢٤) ص١٢٨-١٤٣ ؛ وانظر كذلك ترجمة مظهر لكتاب شارلز داروين The Origins of Species، والمعنون «أصل الأنواع» (القاهرة ١٩١٨) ؛ مظهر، معضلة المدنية الحديثة ص١-٧٥ ؛ ومقاله «التطور وأثره فى مستقبل الفكر الإنسانى»، العصور، مارس-ابريل ١٩٣٠ ص٣٣٧-٣٤١.
(١١٨) اسماعيل مظهر، «أسلوب الفكر العلمى»، المقتطف ع٦٨ (فبراير ١٩٢٦) ص١٣٧-١٤٥، وأعيد نشره فى كتابه تاريخ الفكر العربى (الإشارة إلى الأخير) ؛ وانظر كذلك : مظهر، ملقن السبيل ص١٢٨-١٤٣.
(١١٩) مظهر، تاريخ الفكر العربى ص٩٧.
(١٢٠) نفسه ص٩٧-٩٨.
(١٢١) نفسه ص٩٧.
(١٢٢) مظهر، ملقن السبيل ص١٢٨-١٣٠،١٣٧-١٤٣.
(١٢٣) مظهر، تاريخ الفكر العربى ص٩٨-٩٩.
(١٢٤) نفسه ص١٠٢.
(١٢٥) موسى، اليوم والغد ص٧.
(١٢٦) نفسه ص٩.
(١٢٧) نفسه ص٧.
(١٢٨) نفسه ص٩.
(١٢٩) أمثلة، انظر : نفسه ص١١٣-١٣١، ١٦٠-١٦٥، ٢٢٩-٢٥٧ ؛ موسى، مختارات ص٤٨-٥٤، ٢٦١-٢٦٤ ؛ سلامة موسى، «الشرق شرق والغرب غرب»، الرابطة الشرقية، ديسمبر ١٩٢٨ ص٤٦-٥٠ ؛ سلامة موسى، «المصريون أمة غربية»، الهلال ع٣٧ ديسمبر ١٩٢٨ ص١٧٧-١٨١. كما عبر غيره من المثقفين الوطنيين المصريين عن أفكار مماثلة، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات : انظر على سبيل المثال، محمد أبو طايلة، «مصر بين حضارتين»

البلاغ الأسبوعي ١٢يونيو ١٩٢٩ ص٤-٥ ؛ محمود عزمي، «كيف آمنت بالعلم وحده» المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص١٤٨-١٥١ ؛ سامي الجريديني في رده على « النهضة الشعرية الحديثة»، المقتطف، ع٧٠ فبراير ١٩٢٧ ص١٣٣-١٣٦ ؛ ورد افتتاحية الهلال ع٣٨ مايو ١٩٣٠ ص٨٨٦ ؛ العصور اغسطس ١٩٢٩ ص١٤١٩-١٤٢١ ؛ نفسه، مارس-ابريل ١٩٣٠ ص٣٦٦-٣٧٤.

(١٣٠) انظر : موسى، اليوم والغد ص٢٢٩-٢٣٤، ٢٤١-٢٤٢، ٢٤٧-٢٥٧ ؛ سلامة موسى، «إلى أيهما نحن أقرب : الشرق أو الغرب؟»، الهلال ع٣٥ يوليو١٩٢٧ ص١٠٧٢-١٠٧٤ ؛ سلامة موسى، «المصريون أمة غربية»، نفسه ع٣٧ ديسمبر١٩٢٨ ص١٧٧-١٨١ ؛ سلامة موسى، «الشرق والغرب»، الرسالة ديسمبر١٩٢٨ ص٤٦-٥٠ ؛ محمد شرف، «تقدم العلوم والفنون : ليس المصريون ساميين»، المجلة الجديدة، مايو١٩٣٠ ص٨٩٧-٩٠٠ ؛ محمد شرف، «المصريون أمة غير شرقية»، نفسه، يونيو ١٩٣٠ ص٩٦١-٩٦٤.

(١٣١) نفسه ص٩٦٤.

(١٣٢) محمد غلاب، «الأدب المصري وميزته عن الأدب السامي»، السياسة الأسبوعية ٢١ديسمبر١٩٢٩ ص٢٠.

(١٣٣) نفسه.

(١٣٤) نفسه.

(١٣٥) نفسه ؛ محمد غلاب، «الحياة العقلية في مصر الفرعونية وفي مصر المسلمة»، نفسه، ١٠مايو١٩٣٠ ص٨-٩.

(١٣٦) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص٥-٨.

(١٣٧) نفسه ص٧.

(١٣٨) نفسه.

(١٣٩) المعنى الأوسع لكلمة «أدب» هو الثقافة بوجه عام، لكننا اتساقا مع تركيز المثقفين أصحاب العقيدة المصرية على الكلمة المكتوبة في التعبير الثقافي المصري والعربي، فسوف نستخدم الكلمة بمعناها الضيق.

(١٤٠) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومي؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦يناير١٩٢٩ ص٢٣.

(١٤١) نفسه.

(١٤٢) نفسه.

(١٤٣) نفسه ص٢٣-٢٤.

(١٤٤) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصري وأغراضه»، نفسه، ٢٥مايو١٩٢٩ ص١٧-١٨.

(١٤٥) ا لعقاد، مطالعات ص٢٧٤-٢٧٥ ؛ عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعي، ٩سبتمبر١٩٢٧ ص١٢-١٣.

(١٤٦) هيكل، في أوقات الفراغ ص٣٧٢-٣٧٥.

(١٤٧) نفسه ص٣٧٢.

(١٤٨) نفسه ص٣٧٢-٣٧٣.

(١٤٩) نوقشت الفكرة مطولا فى مقاله «جناية الأدب الجاهلى أو نقد الأدب العربى» فى كتاب «فيض الخاطر» ج٢ ص١٩٤-٢٢٩.

(١٥٠) نفسه ص٢٠١-٢٠٥.

(١٥١) نفسه ص٢٠٥-٢٠٧.

(١٥٢) نفسه ص٢٠٢-٢٠٤.

(١٥٣) نفسه ص٢٠٥.

(١٥٤) أحمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص١٥-١٧ ؛ وانظر كذلك : فيض الخاطر، ج٢ ص١٩٤-٢٢٩.

(١٥٥) انظر : محمد حسين هيكل، «العرب والحضارة الإسلامية»، السياسة ٣يونيو ١٩٢٥ (وأعيد نشره فى كتابه فى أوقات الفراغ ص٣٦٨-٣٨١)، وكذلك محمد حسين هيكل، «هل الأدب العربى قديمه وحديثه يكفى لتكوين الأديب ؟»، السياسة الأسبوعية، ٢١ابريل ١٩٢٨ ص١١.

(١٥٦) هيكل، فى أوقات الفراغ، ص٣٧٤.

(١٥٧) نفسه ص٣٧٣-٣٧٤.

(١٥٨) نفسه ص٣٧٨-٣٧٩ ؛ وانظر أيضا : محمد حسين هيكل، «هل الأدب العربى قديمه وحديثه يكفى لتكوين الأديب ؟»، السياسة الأسبوعية، ٢١ ابريل ١٩٢٨ ص١٠-١١.

(١٥٩) نفسه ص١١.

(١٦٠) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٧٤.

(١٦١) أمين، فيض الخاطر ج٢ ص٢٠١.

(١٦٢) حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، البلاغ الأسبوعى ١٣مايو ١٩٢٧ ص١٩.

(١٦٣) حول معاداة هذه المجموعة من شباب المثقفين للعروبة، راجع : جريدة الفجر فى ٢٧يناير ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه، ٣فبراير ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ١٠فبراير ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه، ٦مارس ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٣ابريل ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه، ١٦يناير ١٩٢٥ ص١.

(١٦٤) موسى، مختارات ص٧-١١.

(١٦٥) نفسه ؛ وانظر أيضا : موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢،٢٣٥-٢٣٨.

(١٦٦) نفسه ص١١٩-١٢٢ ؛ وانظر أيضا : سلامة موسى، «الذوق الشرقى فى الفنون : هو ذوق السجع»، الفجر ١٥يوليو ١٩٢٦ ص١-٢.

(١٦٧) موسى، اليوم والغد ص١٢٢.

(١٦٨) نفسه ص٢٣٧ ؛ سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية» الهلال ع٣٤ (يوليو١٩٢٦) ص١٠٧٤.

(١٦٩) موسى، مختارات ص٩٨-١٠٣.

(١٧٠) نفسه ص٩٩-١٠٠.
(١٧١) نفسه ص٩٩-١٠٢.
(١٧٢) ابراهيم المصرى، «فلسفة وتحليل» فى صوت الجيل (القاهرة١٩٣٤) ص٨٨.
(١٧٣) ابراهيم المصرى، «العقلية العربية» من كتابه الأدب الحى ص٥٣-٥٥.
(١٧٤) نفسه ص٥٣.
(١٧٥) نفسه.
(١٧٦) فسه ص٥٤.
(١٧٧) نفسه.
(١٧٨) نفسه.
(١٧٩) عباس محمود العقاد، «القديم والجديد» من كتابه مطالعات ص٢٢٧-٢٣٠.
(١٨٠) نفسه ص٢٢٩.
(١٨١) نفسه.
(١٨٢) نفسه ص٢٢٩-٢٣١.
(١٨٣) فسه ص٢٢٩-٢٣٠.
(١٨٤) العقاد، مراجعات ص١٠٣.
(١٨٥) نفسه.
(١٨٦) فسه ص١٠٢-١٠٨.
(١٨٧) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ وانظر أيضا : العقاد، ساعات بين الكتب ص١١٦-١١٨.
(١٨٨) العقاد، مراجعات ص١٠٣.
(١٨٩) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، البلاغ الأسبوعى ٨يونيو ١٩٢٨ ص١٢-١٣ ؛ العقاد، مطالعات ص٢٩٧-٢٩٩.
(١٩٠) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، البلاغ الأسبوعى ٨يونيو ١٩٢٨ ص١٢.
(١٩١) نفسه.
(١٩٢) نفسه ص١٢-١٣.
(١٩٣) نفسه ؛ ولمناقشة تفصيلية، انظر Semah , op.cit., 7-9
(١٩٤) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، سابق ص١٣.
(١٩٥) عباس محمود العقاد، «بين السياسة والأدب» فى كتابه مراجعات ص١٨-٢٠.
(١٩٦) نفسه ص١٨.
(١٩٧) نفسه.
(١٩٨) عباس محمود العقاد، «آراء فى الأساطير»، من كتابه فصول ص٢٨-٤٠.

(١٩٩) نفسه ص٣٥.

(٢٠٠) نفسه ص٣٦.

(٢٠١) نفسه ص٣٤-٤٠ ؛ وانظر كذلك Semah op.cit., 7-8

(٢٠٢) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص٧.

(٢٠٣) نفسه.

(٢٠٤) نفسه.

(٢٠٥) نفسه.

(٢٠٦) نفسه.

(٢٠٧) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم..»، سابق، ١اكتوبر ١٩٣٣ ص١٣.

(٢٠٨) وفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، سابق ص٧.

(٢٠٩) نفسه.

(٢١٠) نفسه.

(٢١١) فسه.

(٢١٢) نفسه.

(٢١٣) نفسه.

(٢١٤) نفسه.

(٢١٥) انظر الفجر ٨يناير ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٢٠يناير ١٩٢٥ ص١.

(٢١٦) نفسه، ٨يناير ١٩٢٥ ص١.

(٢١٧) احمد خيرى سعيد، «الاستقلال الفكرى»، نفسه ٢٧يناير ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٢٠مارس ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ١٧ابريل ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ٢٦يونيو ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ١٨اكتوبر ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ١٣يناير ١٩٢٧ ص١-٢.

(٢١٨) احمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة، اغسطس ١٩٣١ ص١١٨٩.

(٢١٩) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية ٢٦يناير ١٩٢٩ ص٢٣.

(٢٢٠) ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر»، البلاغ الأسبوعى ١ابريل ١٩٢٧ ص٢٣-٢٥.

(٢٢١) نفسه ص٢٣.

(٢٢٢) أمثلة، انظر : سلامة موسى، «الأدب العربى والأدب المصرى»، ملحق السياسة ١٤اكتوبر ١٩٣٢ ص٢٥ ؛ توفيق ميخائيل توبج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة السبوعية ٢٥مايو ١٩٢٩ ص١٧ ؛ موسى، اليوم والغد ص١١٩-١٢٢،٢٣٥-٢٣٨ ؛ طه حسين فى مقابلة مع مجلة الهلال، ع٣٦(نوفمبر١٩٢٧) ص٣٧-٣٨ ؛ سلامة موسى، «المجددون فى الشرق العربى»، نفسه ع٣٣(نوفمبر١٩٢٤) ص١٣٤-١٣٦ ؛ احمد درينى خشبة، «دراسة الأدب العربى»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣١ ص٥٤٤.

(٢٢٣) للأمثلة، انظر : ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى؟»، نفسه ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٢٩-٢٣٣ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٣٥-٢٣٧ ؛ المصرى، الأدب الحى ص٥٣-٥٥ ؛ موسى، مختارات ص٤٨-٥٤.

(٢٢٤) المصرى، الأدب الحى ص٥٣-٥٤.

(٢٢٥) نفسه ص٥٣.

(٢٢٦) نفسه.

(٢٢٧) نفسه ص٥٤.

(٢٢٨) سلامة موسى، «اللغة والأدب العربيان»، المجلة الجديدة سبتمبر ١٩٣٥ ص١٣.

(٢٢٩) نفسه.

(٢٣٠) موسى، اليوم والغد ص١٢٢.

(٢٣١) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية ٢٥مايو ١٩٢٩ ص١٨.

(٢٣٢) نفسه ؛ وحول هذه المقولة، انظر كذلك : هيكل، فى أوقات الفراغ ص١٦٩-١٧٤، ١٩٨-٢٠٧، ٢٦٤-٢٦٨.

(٢٣٣) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى...»، سابق ص١٧-١٨.

(٢٣٤) احمد دريتى خشبة، «دراسة الأدب العربى»، سابق ٥٤٤.

(٢٣٥) محمد حسين هيكل، «هل الأدب العربى..»، سابق ص١٠-١١.

(٢٣٦) محمد حسين هيكل ، «الفن المصرى»، السياسة الأسبوعية ١٧ديسمبر ١٩٢٧ ص٢٣.

(٢٣٧) انظر بصفة خاصة : احمد أمين ، «جناية الأدب الجاهلى..»، سابق ص١٩٤-٢٢٩.

(٢٣٨) احمد أمين، «التجديد فى الأدب» ، الرسالة ١يونيو ١٩٣٣ ص١٥-١٦.

(٢٣٩) نفسه ص١٦.

(٢٤٠) نفسه ص١٥-١٧.

(٢٤١) أمين ، فيض الخاطر ج٢ ص٢٠٥-٢٠٦.

(٢٤٢) نفسه ص٢٠٥.

(٢٤٣) «الصحافة السورية فى مصر» ، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص١١٧٧-١١٨٠.

(٢٤٤) نفسه ؛ «الكاتب المصرى والكاتب السورى» ، نفسه مارس ١٩٣٠ ص٥٩١-٥٩٢ ؛ انظر كذلك ، نفسه نوفمبر ١٩٣٠ ص١.

(٢٤٥) «أنت مصرى» ، نفسه يوليو ١٩٣١، الغلاف الأخير.

(٢٤٦) «الصحافة السورية فى مصر»، نفسه اغسطس ١٩٣١ ص١١٧٩.

(٢٤٧) نفسه ص١١٧٧-١١٨٠.

(٢٤٨) «انت مصرى» ، سابق غلاف الظهر.

(٢٤٩) نفسه.

(٢٥٠) سلامة موسى ، «أوكار الرجعية فى مصر»، نفسه فبراير ١٩٣٠ ص٤٣٥ ؛ «الكاتب المصرى والكاتب السورى» ، سابق ص٥٩٢.

(٢٥١) انظر سلامة موسى، «أوكار الرجعية..»، سابق ص٤٣٢-٤٣٥ ؛ احمد درينى خشبة، «الرجعية فى مصروخطرها على نهضتنا» ، نفسه ديسمبر ١٩٣٠ ص٢٠٩-٢١٣.

(٢٥٢) سلامة موسى، «أوكار الرجعية..»، سابق ص٤٣٤-٤٣٥ ؛ وانظر أيضا ك سلامة موسى ، «السلفيون والمجددون» ، نفسه ديسمبر ١٩٢٩ ص١٤٥ ؛ «الكاتب المصرى و..»، سابق ص٥٩١-٥٩٢.

الفصل السادس : مصر في منظور العقيدة المصرية:

١- البيئة والأمة

(١) مثال معبر، انظر : هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٣٠١ ؛ عباس محمود العقاد، «الوطنية» ج٢، البلاغ الأسبوعى ٣٠سبتمبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ ج٢ نفسه ٧اكتوبر ١٩٢٧ ص١٢-١٣ ؛ هيكل، تراجم ص١-٢٦ ؛ توفيق الحكيم، «إلى الدكتور..»، سابق ص٥-٨.

(٢) للأمثلة، انظر : محمد غلاب، «الأدب المصرى»، السياسة الأسبوعية ٢١ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٠ ؛ محمد أمين حسونة ، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» ، نفسه ١٩يوليو ١٩٣٠ ص٩ ؛ محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث قومى أثيل لمصر» ، ملحق السياسة ١٤اكتوبر ١٩٣٢ ص٩ ؛ حسن عارف، «شخصية الأمة المصرية» ، البلاغ ٨سبتمبر ١٩٣٣ ص١ ، ٨.

(٣) انظر : سلامة موسى ، «تاريخ الوطنيةالمصرية»، الهلال ع٣٦ (يناير ١٩٢٨) ص٢٦٦-٢٧١ ؛ معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٢٠سبتمبر ١٩٣٠ ص٢٣ ؛ حافظ محمود ، «مصر للمصريين» المجلة الجديدة ابريل ١٩٣١ ص٧٣٣-٧٣٦ ؛ محمد عبدالله عنان، «أدب قومى وأدب غربى» ملحق السياسة ٧يناير ١٩٣٢ ص٥.

(٤) هيكل، فى أوقات الفراغ ص١٧٨.

(٥) على سبيل المثال، انظر : عباس محمود العقاد ، «الوطنية» ج٢ البلاغ الأسبوعى ٧اكتوبر ١٩٢٧ ص١٣ ؛ محمد عبدالله عنان، «خواص مصرية للأدب العربى فى مصر» ملحق السياسة ٢٩نوفمبر ١٩٣٢ ص٨ ؛ حسن عارف، «أين القومية المصرية؟»، البلاغ ١٩سبتمبر ١٩٣٣ ص١،١١.

(٦) انظر : على محمد خليل، «حضارة مصر ثمرة الإقليم» المجلة الجديدة مايو١٩٣١ ص٨٠٧ - ٨١٠ ؛ حسن عارف، «شخصية الأمة المصرية»، سابق ص١،٨ ؛ محمد زكى إبراهيم، «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية»، نفسه ٢٤سبتمبر ١٩٣٣ ص١،٩.

(٧) احمد صبرى، كاهن آمون : مسرحية فرعونية (القاهرة ١٩٢٩؟).

(٨) نفسه.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه ص٣-٧.

(١١) احمد حسين، «مصر فرعونية» ج١ المقطم ٦سبتمبر ١٩٣٠ ص٧.

(١٢) انظر : محمد حلمي عبد اللطيف، «النفس المصرية بين الحياة والفن» السياسة الأسبوعية ١١فبراير ١٩٢٧ ص١٦ ؛ حسن عارف، «مهمتنا كمصريين» البلاغ ١٧سبتمبر١٩٣٣ ص٣،٨ ؛ حسن عارف، أين القومية المصرية؟» سابق ص١،١١ ؛ حسن عارف، «عبقرية البيئة المصرية» البلاغ ٣اكتوبر١٩٣٣ ص١،١١.

(١٣) شهدى عطية الشافعي، «فى الأدب الفرعونى» السياسة الأسبوعية ٣١اغسطس١٩٢٩ ص٢٢ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة» نفسه ٢٨سبتمبر ١٩٢٩ ص٣-٤ ؛ على محمد خليل، «حضارة مصر..» سابق ص٨٠٧-٨١٠ ؛ حسن عارف، «عبقرية البيئة..» سابق ص١،١١.

(١٤) شهدى عطية الشافعي، سابق ص٢٢ ؛ حسن عارف، «عربية أم فرعونية؟» البلاغ ١١اكتوبر١٩٣٣ ص٥.

(١٥) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر القديمة» السياسة الأسبوعية ٢٧نوفمبر١٩٢٦ ص١٠-١١ ؛ عبد الحميد سليم، «العنصر المصرى» العصور فبراير١٩٢٨ ص٦٣٦-٦٤٢ ؛ حسن عارف، «أين القومية..» سابق ص١،١١ ؛ العقاد، سعد زغلول ص٥-٣٦.

(١٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..» سابق ص١٠.

(١٧) للمحة موجزة حول هذا الوضع، انظر : حسن عارف، «شخصية الأمة..» سابق ص١،٨ ؛ حسن عارف، «عبقرية البيئة..» سابق ص١،١١.

(١٨) ول استخدام هذه المفردات فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، انظر : محمد أبو طايلة، «صفحات القومية فى حياة سعد» البلاغ الأسبوعى ٣٠سبتمبر١٩٢٧ ص٣ ؛ عباس محمود العقاد، «الوطنية»، سابق ص١٢-١٣،٢٢ ؛ يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٩اغسطس١٩٣٠ ص١٠ ؛ سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص٧٨٧-٧٩٥ ؛ محمد عبدالله عنان، «المصرية..»، سابق ص٩ ؛ عنان، «خواص مصرية قومية للأدب العربى فى مصر»، ملحق السياسة ٢٩نوفمبر ١٩٣٢ ص٨ ؛ حسن عارف، «أين القومية..»، سابق ص١.

(١٩) كان أحمد لطفى السيد متأثرا بفكرة «لو بون» ؛ انظر : السيد، تأملات ص٨١-٨٣ ؛ السيد، منتخبات ج٢ ص٨-٩ ؛ Wendell، سابق ص٢٨٦-٢٨٧. وكان أول كتاب ترجمه احمد فتحى زغلول للوبون هو Lois psychologiques de l'evolution des foules(Paris 1896), والذى نشر بالعربية تحت عنوان روح الاجتماع (القاهرة ١٩٠٩) ؛ والثانى هو Lois psychologiques de l'evolution des peuples (Paris,1895)† وصدر تحت عنوان سير تطور الأمم (القاهرة ١٩١٣). ويبدو أن الكتاب الأخير كان أكثر الاثنين تأثيرا فى مصر. وقد صدرت طبعة ثانية للكتابين فى١٩٢١، بعد أن أصبحت أفكار لوبون محل تقدير

المثقفين الوطنيين المصريين : انظر : العقاد ، فصول ص١٥٥-١٦٦ ؛ طه حسين ، الأيام (جزآن، القاهرة ١٩٢٩، ١٩٣٩) ج٢ ص١٧٤-١٧٥. كما ترجم كتاب لوبون Psychologie du socialisme على يد محمد عادل زعيتر، وصدر تحت عنوان روح الاشتراكية (القاهرة ١٩٢٥).

(٢٠) وستاف لوبون، الحضارة المصرية (ترجمة صادق رستم - القاهرة ١٩٢٤).

(٢١) نفسه ص٦-١٥.

(٢٢) Le Bon , Lois psychologiques,7-17;Le Bon,Psychologie des foules,22-64

(٢٣) Le Bon,Lois psychologiques,7-17

(٢٤) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومي؟» السياسة الأسبوعية ٢٦يناير١٩٢٩ ص٢٣.

(٢٥) عباس محمود العقاد، «الوطنية»، سابق ج٢ ص١٣.

(٢٦) وسف حنا، «الدعوة إلى أدب قومي»، السياسة الأسبوعية ٩اغسطس ١٩٣٠ ص١٠.

(٢٧) على سبيل المثال، انظر : علي محمد خليل، «حضارة مصر ثمرة..»، سابق ص٨٠٧-٨١٠ ؛ حسن عارف، «شخصية الأمة المصرية» البلاغ ٨سبتمبر ١٩٣٣ ص١، ٨.

(٢٨) نيقولا يوسف، «الأدب المصري والوصف»، السياسة الأسبوعية ٢فبراير١٩٢٩ ص١٣ ؛ حسن عارف، «عبقرية الأمة..»، سابق ص١، ١١.

(٢٩) توفيق الحكيم، «منابع الفن المصري»، من كتابه تحت شمس الفكر (ط٢، القاهرة ١٩٤١) ص١١٨-١١٩.

(٣٠) حسن صبحي، «في الأدب المصري»، السياسة الأسبوعية ٣٠يونيو١٩٢٨ ص٤.

(٣١) نفسه.

(٣٢) شهدي عطية الشافعي، «في الأدب الفرعوني»، سابق ص٢٢.

(٣٣) أحمد حسين، «مصر فرعونية»، ج١ المقطم ٦سبتمبر١٩٣٠ ص٧ ؛ وقد ظهر الكثير مما ورد بهذا المقال من مقولات بعد ذلك، في مقال حسن عارف، «عبقرية البيئة المصرية»، سابق ص١، ١١.

(٣٤) علي محمد خليل، «حضارة مصر..»، سابق ص٨٠٧-٨١٠ ؛ حسن عارف، «شخصية الأمة..»، سابق ص١، ٨.

(٣٥) حمد عزت موسى، «بحث في الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ١٦اغسطس ١٩٣٠ ص١٠.

(٣٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠-١١ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، السياسة الأسبوعية ١٢يناير ١٩٢٩ ص٣-٤ ؛ حافظ محمود، «مصر بمجدها..»، سابق ص٤٧٤-٤٧٦ ؛ حسين مؤنس، «مصر وماضيها»، المقتطف ع٨٩ (سبتمبر١٩٣٦) ص١-٨.

(٣٧) محمد زكي صالح، «إحياء الخلق القومي»، السياسة الأسبوعية ١٥يناير ١٩٢٧ ص٣١.

(٣٨) مناقشات حول نصوص التربية الوطنية في العشرينيات، انظر : «التعليم القومي في مصر»،

الهلال ع٣٤(يناير١٩٢٦) ص٤٠١-٤٠٦ ؛ عبد العزيز البشرى، «التربية الوطنية»، السياسة الأسبوعية ٢٨ابريل ١٩٢٨ ص٤ ؛ «التربية الوطنية»، المقتطف ع٧٢(مايو١٩٢٨) ص٤ ؛ احمد أمين وعبد العزيز البشرى، كتاب التربية الوطنية (ط٦، القاهرة١٩٣٤- صدر أصلا فى١٩٢٥) ، المقدمة ؛ عبد العزيز البشرى، التربية الوطنية (ط٢ القاهرة ١٩٢٨)، المقدمة.

(٣٩) نفسه، المقدمة.

(٤٠) احمد النهرى واحمد بيلى، المجاز فى التربية الوطنية (القاهرة ١٩٢٦) ص٤.

(٤١) أمين والبشرى، سابق ص١.

(٤٢) نفسه ص٢-٥.

(٤٣) نفسه ص٢.

(٤٤) نفسه ص٣.

(٤٥) نفسه ص٣-٥ ؛ محمد طه محمود ، دروس التربية الوطنية (ط٤، القاهرة ١٩٣٦، ١٩٣٧) ص٣١-٣٦.

(٤٦) البشرى، سابق ص٥.

(٤٧) نفسه ص٥-٧.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) توفيق حامد المرعشلى، التربية الوطنية (ط٢، القاهرة ١٩٢٩) ص٢٢.

(٥٠) نفسه ص٢٢-٢٣.

(٥١) فسه ص٢١-٢٥.

(٥٢) نفسه ص١٢٥-١٢٦.

(٥٣) احمد حسين، «مصر فرعونية»، ج١ المقطم ٦سبتمبر ١٩٣٠ ص٧.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه.

(٥٦) نفسه.

(٥٧) افظ محمود، «مصر بمجدها أولى» المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣١ ص٤٧٤-٤٧٥.

(٥٨) أبراهيم إبراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟» السياسة الأسبوعية ١٤ابريل ١٩٢٨ ص٢٦.

(٥٩) اميل زيدان، «الشعوب الشرقية وحق تقرير المصير» ، الهلال ع٣٠(ديسمبر ١٩٢١)ص٢٠٨-٢٠٩.

(٦٠) للاطلاع على نماذج لاستخدام الجملة، انظر : محمد زكى ابراهيم، «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية»، البلاغ، ٢٤سبتمبر ١٩٣٣ ص١، ٩ ؛ حافظ محمود، «مصر بمجدها..»، سابق ص٤٧٤-٤٧٦.

(٦١) نفسه ص٤٧٥.

(٦٢) نفسه ص٤٧٤-٤٧٥.

(٦٣) نفسه ص٤٧٥.

(٦٤) نفسه.

(٦٥) نفسه ص٤٧٤-٤٧٦ ؛ وانظر ايضا : حافظ محمود، «مصر للمصريين»، نفسه ابريل ١٩٣١ ص٧٣٣-٧٣٦.

(٦٦) للتعرف على آراء موسى فى هذا الموضوع، راجع كتابه اليوم والغد ص٢٢٩-٢٥٧ ؛ موسى، « قطيعة الماضى»، مجلة الحديث (حلب) ١يناير١٩٢٨ ص٣٢-٣٤ ؛ سلامة موسى، «الوطنية والعالمية» المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٠ ص٥٣٢-٥٣٧ ؛ سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، نفسه مايو ١٩٣١ ص٧٩٤ ؛ سلامة موسى، «نحن المصريون»، البلاغ ١٨اكتوبر ١٩٣٣ ص٣.

(٦٧) سلامة موسى، «الوطنية والعالمية»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣٠ ص٥٣٢-٥٣٣.

(٦٨) نفسه ص٥٣٤-٥٣٧ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٣٩-٢٤٧ ؛ سلامة موسى، «تأريخ الوطنية المصرية»، الهلال ع٣٦ (يناير ١٩٢٨) ص٢٦٦-٢٧١.

(٦٩) وسى، اليوم والغد ص٢٣٩-٢٤٠.

(٧٠) نفسه ص٢٤٠.

(٧١) نفسه.

(٧٢) نفسه.

(٧٣) نفسه ص٢٣٦-٢٤٢ ؛ سلامة موسى، «الوطنية والعالمية»، سابق ص٥٣٢-٥٣٣ ؛ سلامة موسى، «تأريخ الوطنية..»، سابق ص٢٦٦-٢٧١.

(٧٤) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم..»، سابق ص١٠-١٣.

(٧٥) نفسه ص١١.

(٧٦) نفسه.

(٧٧) نفسه.

(٧٨) نفسه.

(٧٩) هيكل، أوقات الفراغ ص٣٤٤-٣٥٦.

(٨٠) فسه ص٣٥١-٣٥٦.

(٨١) نفسه.

(٨٢) محمد حسين هيكل، «الفرغونية والعربية : حاضر لا ماضى له لامستقبل له»، ملحق السياسة ٢٩سبتمبر ١٩٣٣ ص٢٤-٢٨.

(٨٣) نفسه ص٢٦.

(٨٤) نفسه.

الفصل السابع : مصر فى منظور العقيدة المصرية

٢-نحو تاريخ مصري قطري

(١) هيكل، تراجم ص٨-١٠ ؛ وانظر أيضا : محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، السياسة الأسبوعية ٢٢ديسمبر ١٩٢٨ ص٥-٦.

(٢) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٢٤٨ ؛ المرعشلى، سابق ص٥-٦، ١٢٨-١٢٩ ؛ أحمد حسين، إيمانى (القاهرة١٩٣٦) ص١٨-٣٢، ٥٠-٥٩.

(٣) هيكل، تراجم ص٨.

(٤) نفسه ص٨-١٢ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥-٦ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، نفسه ١٢يناير ١٩٢٩ ص٣-٤.

(٥) محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.

(٦) نفسه.

(٧) هيكل، تراجم ص٩.

(٨) محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغمط حقه»، ملحق السياسة ٢٦فبراير ١٩٣٢ ص٧.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

(١١) نفسه.

(١٢) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٢٨٧، ٣٤٤-٣٥٦ ؛ هيكل، تراجم ص٥-٢٦ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥-٦ ؛ محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغمط..»، سابق ص٧.

(١٣) محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.

(١٤) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص٣-٤ ؛ محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث قومى أثيل لمصر»، سابق ص٩.

(١٥) محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.

(١٦) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٥٢.

(١٧) نفسه ص٣٥١-٣٥٦ ؛ المرعشلى، سابق ص٥-٦.

(١٨) نفسه ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٣-٤ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص١٢١-١٥٢.

(١٩) حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، السياسة الأسبوعية ٣٠يناير ١٩٢٨ ص٤ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦ ؛ مرعشلى، سابق ص١٢٥-١٢٧.

(٢٠) شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، سابق ص٢٢ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦.

(٢١) ملخص بآرائه ، راجع : الحكيم ، تحت شمس الفكر ص١١٦-١٢١ ؛ وكانت أول معالجة له لفكرة العلاقة بين الزمان والمكان فى مسرحياته أهل الكهف (القاهرة ١٩٣٣) وشهرزاد (القاهرة ١٩٣٤).

(٢٢) الحكيم ، تحت شمس الفكر ص١١٦-١١٧.

(٢٣) الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٣٧-٥٦.

(٢٤) الحكيم، تحت شمس الفكر ص١١٧.

(٢٥) للأمثلة ، انظر مقال ١٩٢٤ لطه حسين حسبما أعيد نشره فى كتابه حديث الأربعاء (ط١٠، ٣ج، القاهرة ١٩٧٦) ج٣ ص٩٨-١٠٠ ؛هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٢٦٨ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر القديمة»، سابق ص١٠-١١.

(٢٦) انظر : نفسه ؛ أحمد حسين، إيمانى ص١٨-٣٩، ٥٠-٥٩ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص١٢١-١٣٩ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦، ٢١٢-٢٢١ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة»، سابق ص٣-٤.

(٢٧) طه حسين، حديث الأربعاء ج٣ ص٩٨-١٠٠ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٢١٢-٢٢١ ؛ توفيق الحكيم ، «من الأستاذ..»، سابق ص٩-١٣ ؛ محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية، ملحق السياسة ٢٩سبتمبر ١٩٣٣ ص٢٤-٢٨ ؛ الحكيم، تحت شمس الفكر ص١١٧ ؛ أحمد حسين، إيمانى ص١٨-٣٩، ٥٠-٥٩.

(٢٨) الحكيم، تحت شمس الفكر ص١٢٠-١٢١.

(٢٩) نفسه ص١١٨، ١٢١.

(٣٠) نفسه ص١٢١.

(٣١) على سبيل المثال، انظر : النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١-٢٨٢ ؛ طه حسين، «إلى الأستاذ توفيق الحكيم» الرسالة ١٥ يونيو ١٩٣٣ ص٦-٩ ؛ محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية»، سابق ص٢٤-٢٨ ؛ حسين مؤنس، «مصر وماضيها» المقتطف ع٨٩ (سبتمبر ١٩٣٦) ص١-٨. ويمكننا أن نجد تعبيرا واضحا عن هذه المفاهيم فى سلسلة المقالات التى كتبها محمد غلاب حول «الحياة العقلية فى مصر الفرعونية»، والتى نشرت بالسياسة الأسبوعية فى الفترة من ١مارس-١٧مايو ١٩٣٠.

(٣٢) انظر محمد زكى صالح، «إحياء الخلق القومى»، سابق ص٣١ ؛ حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، نفسه ٣٠يونيو ١٩٢٨ ص٤ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٢٣-٢٤، ٢٧-٣٢.

(٣٣) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، سابق ص٢٣-٢٤ ؛ يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص١٠ ؛ على محمد خليل، «حضارة مصر ثمرة الإقليم»، سابق ص٨٠٧-٨١٠ ؛ العقاد، سعد زغلول ص١٨-٤٣.

(٣٤) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر..»، سابق ص١٠.

(٣٥) نفسه ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٥-١٣٤.

(٣٦) سلامة موسى، مصر أصل الحضارة (القاهرة د.ت) ص٩.

(٣٧) نفسه ص١٠.

(٣٨) على سبيل المثال، انظر : حسن صبحى، «حديث المساء» البلاغ ١٦ سبتمبر ١٩٣٣ ص١، ٣ ؛ حسن عارف، «عبقرية البيئة..»، سابق ص١-١١ ؛ عبد الحليم سالم، «العنصر المصرى»، سابق ص٦٣٦-٦٤٢ ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٥-١٢٧ ؛ النهري وبيلي، سابق ص٢٨١-٢٨٦.

(٣٩) محمد حسين هيكل، «ذكريات قديمة»، السياسة الأسبوعية ٢ابريل ١٩٢٧ ص١٠.

(٤٠) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص٣.

(٤١) هيكل، تراجم ص٥-٢٦ ؛ المرعشلى، سابق ص٥-٦، ١٢٥-١٢٩.

(٤٢) كما يتمثل فى كتابه «تراجم» ص٥-٢٦.

(٤٣) نفسه ص١٠.

(٤٤) نفسه.

(٤٥) نفسه ص٨-١٥.

(٤٦) انظر : طه حسين، حديث الأربعاء ج٣ ص٩٨-٩٩ ؛ محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغمط حقه»، سابق ص٧ ؛ محمد عبدالله عنان، «خواص مصرية قومية..»، سابق ص٨ ؛ طه حسين، «دائرة»، كوكب الشرق ٢٨اغسطس ١٩٣٣ ص٦.

(٤٧) سلامة موسى، «تدريس التاريخ» من كتابه اليوم والغد ص١٥٥.

(٤٨) نفسه ص١٥٤-١٥٧ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص٣-٤ ؛ سلامة موسى، «التقدم الجديد فى دراسة التاريخ» المجلة الجديدة ابريل ١٩٣١ ص٧٠٨-٧١٠.

(٤٩) نفسه ص٣-٤ ؛ هيكل، تراجم ص١-١٣ ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٥-١٢٩ ؛ النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١-٢٨٦.

(٥٠) هيكل، تراجم ص٨.

(٥١) نفسه ص٩ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٣.

(٥٢) ابراهيم جلال، «مصر المستقلة قبل الفتح العثمانى» الهلال ع٣٨ (ابريل ١٩٣٠) ص٦٦٥.

(٥٣) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٤.

(٥٤) نفسه ص٣-٤.

(٥٥) المرعشلى، سابق ص٥-٦.

(٥٦) طه حسين، حديث الأربعاء ج٣ ص٩٨-٩٩.

(٥٧) النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١-٢٨٦ ؛ هيكل، تراجم ص٨-٢٦ ؛ عبد الحميد سالم، «العنصر المصرى»، سابق ص٦٣٧-٦٣٩.

(٥٨) المرعشلى، سابق ص٦.

(٥٩) مول تمجيد تلك الفترة من التاريخ المصرى، انظر : هيكل، تراجم ص١٠-١١ ؛ النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١-٢٨٢ ؛ شهدى عطية الشافعى،«فى الأدب الفرعونى»، سابق ص٢٢ ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٨-١٣١ ؛ البشرى، سابق ص١٥٩-١٦٠.

(٦٠) -موسى، مصر أصل الحضارة ص٥-١٣ ؛ المرعشلى ص١٣٠-١٣١ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠-١١ ؛ محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص٢٣ ؛ محمد حسين هيكل، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟»، نفسه ٧يناير ١٩٢٨ ص١٠.

(٦١) المرعشلى، سابق ص١٣٠.

(٦٢) النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١.

(٦٣) انظر، على سبيل المثال : محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦ ؛ حافظ محمود ، «مصر بمجدها..»، سابق ص٤٧٦ ؛ حسين مؤنس، «مصر وماضيها»، سابق ص١.

(٦٤) البشرى، سابق ص١٥٩ ؛ أمين والبشرى، سابق ص١٩٩؛ النهري وبيلي ، سابق ص٢٨٢.

(٦٥) نفسه ص٢٨١-٢٨٣ ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٨-١٣٢ ؛ أمين والبشرى، سابق ص١٩٩-٢٠٠.

(٦٦) النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١.

(٦٧) سبيل المثال، انظر : المرعشلى، سابق ص١٣١ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠٠ ؛ هيكل، تراجم ص١١-١٢.

(٦٨) نفسه ص١-١٣ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠٠.

(٦٩) هيكل، تراجم ص١٢.

(٧٠) نفسه ص١٢-١٣.

(٧١) أحمد حسين، إيمانى ص٥٢.

(٧٢) نفسه.

(٧٣) هيكل، تراجم ص١٢.

(٧٤) المرعشلى، سابق ص١٣١.

(٧٥) هيكل، تراجم ص١٢-١٣.

(٧٦) احمد حسين، إيمانى ص٥٢.

(٧٧) هيكل، تراجم ص١٣-١٤ ؛ البشرى، سابق ص١٦٤.

(٧٨) المرعشلى، سابق ص١٣٢ ؛ هيكل، تراجم ص١٣-١٤ ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٢-٥٣.

(٧٩) هيكل، تراجم ص١٥.

(٨٠) طه حسين، حديث الأربعاء ج٣ ص٩٨.

(٨١) نفسه.

(٨٢) نفسه.

(٨٣) هيكل، تراجم ص١٥.

(٨٤) طه حسين، حديث الأربعاء ج٣ ص٩٨.

(٨٥) هيكل، تراجم ص١٤.

(٨٦) نفسه ص١٤-١٥ ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٢-٥٣.

(٨٧) نفسه ؛ وانظر كذلك هيكل، تراجم ص١٤-١٥.

(٨٨) انظر هذه المسائل كما طرحها محمد عبدالله عنان فى مقاله «القومية : تراث قومى .. »، سابق ص٩.

(٨٩) العقاد، سعد زغلول ص٢٠، ١٨-٢٧.

(٩٠) طه حسين، «دائرة»، سابق ص٦.

(٩١) نفسه.

(٩٢) نفسه.

(٩٣) حافظ محمود، «مصر بمجدها..»، سابق ص٤٧٦.

(٩٤) محمد رفعت وعبدالعزيز البشرى، التربية الوطنية (القاهرة ١٩٣٧) ص١٧.

(٩٥) احمد حسين،«مصر فرعونية»، سابق ج٢ص٣.

(٩٦) نفسه ج٣ ص١١.

(٩٧) نفسه ج٢ ص٣.

(٩٨) للتعرف على مثالين، انظر : نيقولا يوسف «مصر بعد خمسة قرون» السياسة الأسبوعية ٧سبتمبر ١٩٢٩ ص٢٤-٢٥ ؛ محمد غلاب، «الحياة العقلية فى مصر الفرعونية وفى مصر المسلمة»، نفسه ١٠مايو ١٩٣٠ ص٨-٩.

(٩٩) احمد حسين،«مصر فرعونية»، سابق ص٧.

(١٠٠) محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث..»، سابق ص٩.

(١٠١) نفسه.

(١٠٢) نفسه.

(١٠٣) نفسه.

(١٠٤) نفسه.

(١٠٥) نفسه.

(١٠٦) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة» السياسة الأسبوعية ١٨مايو ١٩٢٩ ص٢١.

(١٠٧) نفسه.

(١٠٨) نفسه ؛ وانظر أيضا : حسن صبحى، «فى الأدب المصرى» السياسة الأسبوعية ٢٨يونيو ١٩٢٨ ص١٠.

(١٠٩) محاضرة ألقيت فى الجامعة المصرية، ونشرت فى المنار، ١٩ يناير١٩٣١ ص٤٦٥-٤٧٣ ؛ مقتطفات بمجلة الفتح ١٢رجب ١٣٤٩ ص٢.

(١١٠) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ص٧.

(١١١) نفسه ؛ لآراء مماثلة، راجع : موسى، اليوم والغد ص٢٣٧-٢٣٨، ٢٥١-٢٥٢ ؛ محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» السياسة الأسبوعية ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص٩.

(١١٢) محمد حسين هيكل، «بين الحاضر والماضى» ج١، نفسه ٤مايو ١٩٢٩ ص٣-٤ ؛ نفسه ١١مايو ١٩٢٩ ص٣-٤ ؛ محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر..»، سابق ص١٠.

(١١٣) نفسه.

(١١٤) نفسه ؛ محمد حسين هيكل، «بين الحاضر..»، سابق ج٢ ص٣-٤.

(١١٥) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠.

(١١٦) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج١ ص٧.

(١١٧) نفسه.

(١١٨) نفسه.

(١١٩) الحكيم ، تحت شمس الفكر ص١٢٢-١٢٥.

(١٢٠) نفسه ص١٢٣.

(١٢١) طه حسين ، «إلى الأستاذ..»، سابق ص٦.

(١٢٢) محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥.

(١٢٣) محمد عبدالله عنان، «خواص مصرية..»، سابق ص٨.

(١٢٤) هيكل، تراجم ص١٦.

(١٢٥) مقتطف من : نفسه ص١٧ ؛ وحول المفهوم بصفة عامة، انظر : احمد حسين، إيمانى ص٥٣-٥٦ ؛ المرعشلى، سابق ص١٣٢-١٣٤ ؛ البشرى، سابق ص١٦٤-١٧٢ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠١-٢٠٣.

(١٢٦) هيكل، تراجم ص١٧.

(١٢٧) احمد حسين، إيمانى ص٥٤-٥٥ ؛ هيكل، تراجم ص١٧-١٨ ؛ المرعشلى، سابق ص١٢٨-١٢٩، ١٣٣-١٣٤ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠١-٢٠٣ ؛ النهري ويبلي ، سابق ص٢٨٢-٢٨٦ ؛ محمد عبدالله عنان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية (القاهرة١٩٣١) ص٣-٧، ١٥-٢٠.

(١٢٨) هيكل، تراجم ص١٧ ؛ المرعشلى ص١٢٣ ؛ احمد حسين،إيمانى ص٥٤ ؛ النهري ويبلي ص٢٨٢-٢٨٣.

(١٢٩) هيكل، تراجم ص١٧-١٩ ؛ المرعشلي ص١٢٣ ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٤-٥٥ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠١.

(١٣٠) هيكل، تراجم ص١٨.

(١٣١) احمد حسين، إيمانى ص٥٥ ؛ البشرى، سابق ص١٦٨.

(١٣٢) هيكل، تراجم ص١٨.

(١٣٣) نفسه ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٥ ؛ ابراهيم جلال، «مصر المستقلة قبل الفتح العثمانى»، الهلال ع٣٨ (ابريل ١٩٣٠) ص٦٦٥ ؛ النهري وبيلي ، سابق ص٢٨٣ ؛ محمد عبدالله عنان، «فكرة الحروب الصليبية» الهلال ع٣٤ (ابريل ١٩٢٦) ص٧٠٩-٧١٣.

(١٣٤) هيكل، تراجم ص٢٠.

(١٣٥) نفسه ص١٩-٢٣ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٣-٢٨٤ ؛ ابراهيم جلال، «مصر المستقلة..»، سابق ص٦٦٧.

(١٣٦) هيكل، تراجم ص٢٢-٢٣.

(١٣٧) نفسه ص٢٣.

(١٣٨) نفسه ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٣-٤.

(١٣٩) ابراهيم جلال، «مصر المستقلة..»، سابق ص٦٦٦-٦٦٧.

(١٤٠) نفسه ص٦٦٧.

(١٤١) هيكل، تراجم ص٢١-٢٢ ؛ المرعشلى ص١٣٤ ؛ أنور زقلمة ، «مصر وأوروبا فى عهد المماليك» ، المجلة الجديدة سبتمبر ١٩٣٠ ص١٣٢٣-١٣٢٦.

(١٤٢) هيكل، تراجم ص٢٠-٢٣ ؛ عنان، مصر الإسلامية ص٣١-٦١، ٩٦-١٠٦، ١١٦-١٤٦ ؛ طه حسين، إلى الأستاذ توفيق..»، سابق ص٦-٧.

(١٤٣) أمين والبشرى، سابق ص٢٠٢.

(١٤٤) هيكل، تراجم ص١٩-٢٠.

(١٤٥) نفسه ص١٨-٢٠ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٣-٢٨٤.

(١٤٦) للتدليل على مثل هذه الإشادة بالمماليك، انظر : البشرى، سابق ص١٧١-١٧٣ ؛ المرعشلى، سابق ص١٣٣-١٣٤ ؛ أمين والبشرى، سابق ص٢٠٢-٢٠٣ ؛ هيكل، تراجم ص١٩-٢٣ ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٥-٥٦ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٣-٢٨٤ ؛ ابراهيم جلال، «مصر المستقلة..»، سابق ص٦٦٦-٦٦٧ ؛ أنور زقلمة ، سابق ص١٣٢٣-١٣٢٦.

(١٤٧) هيكل، تراجم ص٢٢-٢٣.

(١٤٨) نفسه ص٢٤ ؛ المرعشلى ص١٣٤-١٣٥.

(١٤٩) محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث..»، سابق ص٩.

(١٥٠) هيكل، تراجم ص٢٤ ؛ المرعشلى ص١٣٤-١٣٥.

(١٥١) هيكل، تراجم ص٢٤ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٤-٢٨٥.

(١٥٢) أمين والبشرى، سابق ص٢٠٣.

(١٥٣) المرعشلى ص١٣٤-١٣٥ ؛ هيكل، تراجم ص٢٤-٢٥ ؛ أمين والبشرى ص٢٠٣-٢٠٤ ؛ البشرى ص١٧٥-١٧٦ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٤-٢٨٥.

(١٥٤) هيكل، تراجم ص٢٥ ؛ أمين والبشرى ص٢٠٤٧ ؛ المرعشلى ص١٣٥.

(١٥٥) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٣-٤.

(١٥٦) هيكل، تراجم ص٢٥.

(١٥٧) نفسه.

(١٥٨) المرعشلى ص١٣٥-١٣٦ ؛ أمين والبشرى ص٢٠٤-٢٠٥ ؛ البشرى ص١٧٦-١٨١.

(١٥٩) احمد حسين، إيمانى ص٥٦-٥٧ ؛ محمود، دروس ص١٠٦-١٠٩.

(١٦٠) هيكل، تراجم ص٢٥-٢٦ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٥.

(١٦١) احمد حسين، إيمانى ص٥٦-٥٧ ؛ المرعشلى ص١٣٦-١٣٧ ؛ أمين والبشرى ص٢٠٤-٢٠٥ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٥ ؛ سلامة موسى، «تاريخ الوطنية..»، سابق ص٢٦٦-٢٦٧.

(١٦٢) هيكل، تراجم ص٢٦.

(١٦٣) نفسه ؛ المرعشلى ص١٣٥-١٣٧ ؛ أمين والبشرى ص٢٠٥-٢١٠ ؛ البشرى ص١٨١-١٨٤ ؛ النهري وبيلي ص٢٨٧-٢٩٥ ؛ احمد حسين، إيمانى ص٥٧-٥٨.

(١٦٤) هيكل، تراجم ص٢٦ ؛ المرعشلى ص١٤١-١٥٠ ؛ أمين والبشرى ص٢١٦-٢٢٠ ؛ البشرى ص١٨٧-١٩٣؛ النهري وبيلي ص٢٩٥-٣٠٠ ؛ موسى، اليوم والغد ص٢٤٤-٢٥٧ ؛ سلامة موسى «تاريخ الوطنية..»، سابق ص٢٦٦-٢٧١ ؛ محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة..»، سابق ص٣-٤.

الفصل الثامن : مصر في منظور العقيدة المصرية

٣- الفرعونية

(١) حول التعبير ذي الصبغة الفرعونية فى فترة ماقبل ١٩١٤، راجع المقدمة. ومن الجدير بالملاحظة أن الأساس الموضوعى للشعور *«الفرعونى» الذى ساد أوساط المصريين المحدثين إنما يعود، فى جانب* كبير منه ، إلى الغرب ؛ أى مع صياغة علم المصريات فى القرن التاسع عشر. فدعاة العقيدة المصرية مدينون بمعارفهم لعلم المصريات الأوروبى ، وكذلك دعوة المصريين للقيام بدور أكبر فى تفسير تراثهم القديم، انظر : محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر..»، سابق ص١٠-١١ ؛ سلامة موسى، مصر أصل الحضارة، سابق ص٥-١٣. ونجد تحليلا لعلم المصريات من المنظور المصرى فى Donald M. Reid, "Indigenous Egyptology : The Decolonization of a Profession? " , Journal of the American Oriental Society , 105(1985) , 233-246.

(٢) نفسه ص٧ ؛ سلامة موسى، «دماء الفراعين تجرى فى عروقنا جميعا»، البلاغ ١٨ اكتوبر ١٩٣٣ ص١.

(٣) سلامة موسى، «نحن المصريون»، سابق ص٣. وللاطلاع على محاولة تفصيلية لبيان أوجه التشابه الجسدى بين المصريين القدماء والمحدثين، راجع مقاله «الوجه المصرى الآن وأيام الفراعنة»، المجلة الجديدة أبريل ١٩٣٤ ص١٢-١٥.

(٤) ورد فى : حسين، اتجاهات ج٢ ص١٣٥.

(٥) اشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، سابق ج٢ ص٧.

(٦) أحمد زكى صالح، إحياء الخلق القومى، سابق ص٣١.

(٧) حول الصياغة التقليدية لهذا الموقف، راجع : العقاد ، سعد زغلول ص٥-٣٩.

(٨) حسن صبحى، «حديث المساء» البلاغ ٦سبتمبر ١٩٣٠ ص١، ٣.

(٩) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج١ص٧.

(١٠) نفسه ج٢ ص٣.

(١١) نفسه.

(١٢) نفسه ج٣ ص١١.

(١٣) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠-١١. وقد أعيد نشر المقال بعد إدخال عدة تعديلات بكتابه «ثورة الأدب»، ص١٤٠-١٥٢، وبعنوان جديد هو «التاريخ والأدب القومى». وكما يرى David Semah، فإن التعديلات كانت محاولة مقصودة من جانب هيكل للتخفيف من حدة فرعونيته المتطرفة فى العشرينيات، والمواءمة بين أفكاره السابقة واتجاهه الأكثر إسلامية فى الثلاثينيات ؛ انظر Semah، سابق ص٩٦-٩٧.

(١٤) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠-١١.

(١٥) نفسه ص١٠-١١.

(١٦) نفسه ص١٠.

(١٧) نفسه.

(١٨) فسه.

(١٩) نفسه ص١١.

(٢٠) نفسه ص١١.

(٢١) حول الأثر المعاصر، راجع : مجلة المقتطف ع٦٢(١٩٢٣) ص١-٨، ١٠٥-١٠٩ ؛ وحول أثر الكشف على الشباب المصرى، انظرالمذكرات التى نشرها احمد حسين فيما بعد تحت عنوان «نصف قرن مع العروبة وقضية فلسطين» (صيدا ١٩٧١) ص٢٧-٢٩.

(٢٢) انظر : الأهرام ٥ مارس ١٩٢٤ ص٤ ؛ الأهرام ٤ مارس ١٩٢٤؛نفسه ٩مارس ١٩٢٤ ص١.

(٢٣) الهلال ع٣٢ (ابريل ١٩٢٤) ص٦٧٧.

(٢٤) انظر النقاش فى: عمر الدسوقى، فى الأدب الحديث (٢ج، ط٦، القاهرة ١٩٦٤) ج٢ ص١٣٧-١٤٦، ١٦٩-١٧٣.

(٢٥) خليل مطران، «نشيد توت عنخ آمون»، الهلال ع٣٢ (يونيو ١٩٢٤) ص٩١٣.

(٢٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص١٠.

(٢٧) محمد زكى صالح، «إحياء الخلق القومى»، سابق ص٣١.

(٢٨) عباس محمود العقاد، «توت عنخ آمون ورحلة الصحراء»، مطالعات ص٢٦٧-٢٦٩ (الاستشهاد من ص٢٦٨). وقد زار العقاد نفسه، بعد ذلك، الآثار الفرعونية بالصعيد ؛ انظر مقاله «الماضى»، سابق ص١٩-٢٠.

(٢٩) مقالات تصف رحلته ظهرت فى جريدة السياسة أواخر عام ١٩٢٢ وأوائل ١٩٢٣، وأعيد نشرها بكتابه «فى أوقات الفراغ»، والإشارة إلى الكتاب.

(٣٠) نفسه ص٢٥١-٢٥٦.

(٣١) نفسه ص٢٥٤.

(٣٢) نفسه ص٢٥٥-٢٥٦.

(٣٣) نفسه ص٢٥٨.

(٣٤) نفسه.

(٣٥) نفسه ص٢٥٨-٢٥٩.

(٣٦) نفسه ص٢٦٣-٢٦٨.

(٣٧) نفسه ص٢٦٣.

(٣٨) نفسه ص٢٦٥.

(٣٩) نفسه ص٢٦٥-٢٦٨.

(٤٠) نفسه ص٢٦٥.

(٤١) نفسه ص٢٥٥-٢٥٦، ٢٦٣-٢٦٨.

(٤٢) نفسه ص٢٥٦.

(٤٣) نفسه.

(٤٤) نفسه ص٢٦٠.

(٤٥) نفسه ص٢٦٤.

(٤٦) نفسه ص٢٦٥.

(٤٧) نفسه ص٢٦٠.

(٤٨) ننفسه ص٢٦١.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) عبد القادر حمزة، «فى الأقصر»، البلاغ ٢١يناير ١٩٢٧ ص١.

(٥١) نفسه.

(٥٢) نفسه.

(٥٣) نفسه.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه. وللاطلاع عل وصف آخر لمثل هذا الحج إلى صعيد مصر من جانب أديب مصرى، انظر : منصور فهمى، خاطرات نفس (القاهرة ١٩٣٠) ص١٥٧-١٦٣.

(٥٦) فى كتابه «إيمانى» ص١٨-٣٩.

(٥٧) نفسه ص٢٢.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه ص٢٤.

(٦٠) نفسه.

(٦١) نفسه.

(٦٢) نفسه ص٢٤-٢٥.

(٦٣) نفسه ص٢٩.

(٦٤) نفسه ص٣١-٣٢.

(٦٥) نفسه ص٢٠-٢١.

(٦٦) نفسه ص٢١.

(٦٧) نفسه ص٣١.٢١٤.

(٦٨) الاستشهاد من حسين ، نصف قرن ص٢٩.

(٦٩) احمد حسين، إيمانى ص٢٦-٢٧.

(٧٠) نفسه ص٣٠.

(٧١) سين، نصف قرن ص٢٩.

(٧٢) موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣.

(٧٣) نفسه ص٥-٧.

(٧٤) للاطلاع على أمثلة ، راجع : المرعشلى، سابق ص٤٠-٤٥، ١٢٨-١٣٢ ؛ البشرى، سابق ص١٣٧-١٣٨، ١٤٧-١٤٨، ١٥٩-١٦٣ ؛ أمين والبشرى، سابق ص١٦٩-١٧٠، ١٩٩-٢٠٠ ؛ النهري وبيلي ، سابق ص٢٨١-٢٨٣ ؛ محمود، دروس ص٣١-٣٤.

(٧٥) ابراهيم نمير سيف وعبد الحميد بطريق، صور من الحضارة فى مصر القديمة (القاهرة ١٩٢٦).

(٧٦) مثال جيد ، انظر سلسلة مقالات محمود طاحون بعنوان «المصرلوجيا أو علم مصر القديمة»، ج١ البلاغ الأسبوعى ١٤يناير ١٩٢٧ ص٢٠-٢٢ ؛ ج٢، نفسه ٢١يناير ١٩٢٧ ص٣-٧. ولمزيد من الأمثلة، راجع : نفسه ، ١١فبراير ١٩٢٧ ص١٨ ؛ نفسه ، ١٠فبراير ١٩٢٨ ص١٦-٢٠.

(٧٧) انظر : نفسه ، ١ابريل ١٩٢٧ ص٢٥-٢٦ (مقابلة مع حسن صبحى) ؛ المجلة الجديدة ابريل ١٩٣١ ص٦٤٢-٦٤٨ (مقابلة مع لبيب نسيم) ؛ نفسه، يوليو ١٩٣١ ص١٠٢٣-١٠٢٥ (مقابلة مع سامى جبرة).

(٧٨) مثال ذلك : «فى المتحف المصرى»، البلاغ الأسبوعى ٥يونيو ١٩٢٩ ص٢٢-٢٣ ؛ انظر أيضا قصة محمد حسين هيكل القصيرة «إيبس» التى تدور أحداثها فى المتحف المصرى (أعيد نشرها

فى أوقات الفراغ ص٢٦٩-٢٨٧).

(٧٩) للاطلاع على أمثلة، انظر : الهلال ع٣٢ (ابريل ١٩٢٤) ص١ ؛ البلاغ الأسبوعى ٢٠ابريل ١٩٢٨ ص١، ١٧.

(٨٠) ٨استشهاد من «اخناتون : أحد الفراعنة المجددين»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٢٩ ص٤٢-٤٤ ؛ ولنقاش آخر حول المملكة الجديدة، راجع : «توت عنخ آمون وهل هو فرعون موسى؟»، الهلال ع٣١ (مارس ١٩٢٣) ص٥٧١-٥٧٦ ؛ «توت عنخ آمون واللورد كارنافون»، البلاغ الأسبوعى ٢١يناير ١٩٢٧ ص١٥، ٣٢ ؛ «مقبرة توت عنخ آمون والكنوز الجديدة التى وجدت فيها»، نفسه ١٠فبراير ١٩٢٨ ص١٦-٢٠ ؛ «رأس الملكة نفرتيتى»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص٩١٣-٩١٥ ؛ «آمون أول العرب» ؛ نفسه اغسطس ١٩٣٠ ص١١٨٧-١١٩٠.

(٨١) للأمثلة، انظر : البلاغ الأسبوعى ٧يناير ١٩٢٧ ص١، ٢٣ ؛ نفسه ٨ابريل ١٩٢٧ ص٢٠-٢١.

(٨٢) محمد كوته ، «الكهنة المصريون»، البلاغ الأسبوعى ٢٥فبراير ١٩٢٧ ص٤٢.

(٨٣) -كما فى : عبد الرحمن فوزى، «سر عظمة الفراعنة»، نفسه ٢٢ابريل ١٩٢٧ ص١٥.

(٨٤) للاطلاع على أمثلة ، راجع مقالات محرم كمال الثمانية حول الديانة الفرعونية والتى نشرت فى البلاغ الأسبوعى فى الفترة من ١٥ ابريل-٢٩يوليو ١٩٢٧، أو «عقائد المصريين القدماء فى الأديان الحديثة»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص١١٢٨-١١٣٠.

(٨٥) انظر مناقشة لفكرته فى : فتحى رضوان، عصر ورجال (القاهرة ١٩٦٧) ص٢٦٤-٢٦٥.

(٨٦) موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣٠.

(٨٧) نفسه ص١٣٥-١٣٨.

(٨٨) نفسه ص٦٣-٦٨. ولمزيد من الأمثلة، انظر : محرم كمال، «المبانى والمقابر الفرعونية» ج١ البلاغ الأسبوعى ١ ابريل ١٩٢٧ ص٢١-٢٢ ؛ ج٢، نفسه ٨ابريل ١٩٢٧ ص٢٠-٢٢ ؛ محرم كمال، «الرسم والنقش والتصوير عند المصريين القدماء»، نفسه ١١مارس ١٩٢٧ ص١٤-١٥ ؛ محرم كمال، «التمثيل عند قدماء المصريين»، نفسه ١٨مارس ١٩٢٧ ص١٨-١٩ ؛ محرم كمال، «فن الحفر وصناعة التماثيل»، نفسه ٢٥مارس ١٩٢٧ ص٨-٩، ١٨ ؛ عباس مصطفى عمر، «أدبيات قدماء المصريين»، ج١ البلاغ الأسبوعى ١٣يناير ١٩٢٨ ص٢٧-٢٨ ؛ ج٢ ٢٠يناير ١٩٢٨ ص١٤-١٥ ؛ ج٣، نفسه ٣فبراير ١٩٢٨ ص٢٨-٢٩ ؛ محمد لطفى جمعة، «حياة القدماء المصريين الاجتماعية»، نفسه ٢٣ابريل ١٩٣٠ ص١٠-١١ ؛ نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية»السياسة الأسبوعية ١٦مارس ١٩٢٩ ص١٢ ؛ نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية فى طريق التجديد»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص٤٢-٤٦.

(٨٩) محرم كمال، «الأهرام : بحث فنى»، ج٢ البلاغ الأسبوعى ٤مارس ١٩٢٧ ص٤١.

(٩٠) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة»، السياسة الأسبوعية ١٨مايو ١٩٢٩ ص٢١.

(٩١) حسن صبحى، «فى الأدب المصرى القديم»، الرسالة ١ اغسطس ١٩٣٣ ص١٧-١٨، ٢٤.

(٩٢) سن صبحى، «فى الأدب المصرى»، السياسة الأسبوعية ٢٣يونيو ١٩٢٨ ص١٠ ؛حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، سابق ص٤.

(٩٣) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة»، السياسة الأسبوعية ١٨مايو ١٩٢٩ ص٢١ ؛ «اللغة الفرعونية » ، نفسه ١٣يوليو ١٩٢٩ ص٢٢ ؛ وانظر مقال آخر لصبحى فى نفس الموضوع، نفسه ٢٤اغسطس ١٩٢٩ ص٢٢.

(٩٤) للاطلاع على مثالين، انظر : «مصر القديمة وأزمتها»، البلاغ الأسبوعى ٧يناير ١٩٢٧ ص١ ؛ عبد الرحمن فوزى، «عظمة الفراعنة : وصف موكب مصرى قديم»، نفسه ١٥ ابريل ١٩٢٧ ص٣٤.

(٩٥) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج٣ ص١١.

(٩٦) سلامة موسى، «مصر أصل حضارة العالم»، الهلال ع٣٥ (ديسمبر ١٩٢٦) ص١٨٣-١٨٦ ؛ سلامة موسى، «ملوك العالم من سلالة الفراعنة» الهلال ع٣٧ (نوفمبر ١٩٢٨) ص٣٩-٤٢ (أعيد نشره فى كتابه مصر أصل الحضارة ص١٥٣-١٥٦) ؛ سلامة موسى، «مصر أصل حضارة العالم»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص١٩٥-١٩٨.

(٩٧) موسى، مصر أصل الحضارة ص٣٦.

(٩٨) نفسه ص١١ ؛ سلامة موسى، «حديث عن الفراعنة»، الهلال ع٣٧ (يونيو ١٩٢٩) ص٩٢٩-٩٣٢.

(٩٩) سلامة موسى، «حضارة مصر فى العراق وآسيا»، من كتابه مصر أصل الحضارة ص٣٤-٤٣ ؛ سلامة موسى، «مصر أصل الحضارة : حضارة مصر فى العراق وآسيا»، البلاغ ٣٠ يونيو ١٩٣٥ ص٣ ؛ سلامة موسى، «المصريون والكلدانيون»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص١٠٦٥-١٠٦٧.

(١٠٠) موسى، مصر أصل الحضارة ص٣٧-٤٣.

(١٠١) نفسه ص٧٧-٨٦.

(١٠٢) نفسه ص١٤-٣٦.

(١٠٣) نفسه ص١٤٨-١٥٢ ؛ سلامة موسى «ثقافة مصر عند العرب»، الهلال ع٣٧ (فبراير ١٩٢٩) ص٤٢٦-٤٢٨.

(١٠٤) موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣٩-١٤٧. (يتوقف كتاب سلامة موسى عند ص٩٦، لذلك لم أعثر على الاستشهادات التي يوردها المؤلفان فيما يلي ذلك من صفحات - المترجم).

(١٠٥) نفسه ص١٤٧.

(١٠٦) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما..»، سابق ص٧.

(١٠٧) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج٣ ص١١.

(١٠٨) موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣١-١٣٢.

(١٠٩) نفسه ص١٣٣-١٣٨ ؛ سلامة موسى، «قيمة الحضارة المصرية وهل عملت لسعادة البشر ؟»، البلاغ ٢٩يونيو ١٩٣٥ ص٣.

(١١٠) نفسه ؛ موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣٥-١٣٨ ؛ وللاطلاع على مفاهيم مشابهة ، انظر : حافظ محمود، «تطور التفكير»، السياسة الأسبوعية ١٥يناير ١٩٢٧ ص٣.

(١١١) -انظر، على سبيل المثال : موسى، مصر أصل الحضارة، أماكن متفرقة ؛ محمود شاكر، «المساحة فى مصر فى عهد القدماء المصريين»، الهلال ع٣٤ (يناير ١٩٢٦) ص٣٤٧-٣٥٠ ؛ حسن صبحى، «فى مدن الآثار المصرية»، البلاغ الأسبوعى ١٥ ابريل ١٩٢٧ ص١٠-١١ ؛ «حضارة مصر قبل الأهرام»، المجلة الجديدة يناير ١٩٣٠ ص٣٠٨-٣٠٩ ؛ احمد زكى أبو شادى، «al-Nahala al-Misriyaå، نفسه ابريل ١٩٣٠ ص٧٤٧-٧٥٠ ؛ محمد لطفى جمعة، «حياة قدماء المصريين الاجتماعية»، البلاغ الأسبوعى ٢٣ابريل ١٩٣٠ ص١٠-١١ ؛ سلامة موسى، «تراث قديم»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص١٠٠٧ ؛ «المصريون واختراع السفن»، نفسه فبراير ١٩٣٤ ص٢١-٢٥.

(١١٢) محمد لطفى جمعة، «الديموقراطية المصرية فى عهد الفراعنة»، نفسه ١٥ مايو ١٩٢٩ ص٢٢-٢٣.

(١١٣) نفسه ص٢٣.

(١١٤) مناقشة عامة لهذا الموضوع، انظر : محمد لطفى جمعة، «نصيحة رومي للمصريين»، نفسه ٢٩ مايو ١٩٢٩ ص٨-٩ ؛ «نحن والإغريق»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣٠ ص١١٢٥-١١٢٧ ؛ «المزاج الإغريقى»، نفسه اغسطس ١٩٣١ ص١٢٠٠-١٢٠٢ ؛ حسنى الشنتناوى، «جمال مصر وجمال الإغريق»، البلاغ الأسبوعى ٢١ اغسطس ١٩٢٩ ص٢.

(١١٥) موسى، مصر أصل الحضارة ص٦٩-٧٦، ٩٦-١٠١ ؛ سلامة موسى، «مصر أصل الحضارة والإغريقية هى المهد الثانى لها»، البلاغ ١٥ يونيو ١٩٣٥ ص٣، ١١.

(١١٦) فسه ص٣.

(١١٧) نفسه.

(١١٨) نفسه ص١١.

(١١٩) عبد القادر حمزة، «المدنية المصرية القديمة ومسلك المدنيتين اليونانية والرومانية معها»، البلاغ الأسبوعى ١١مارس ١٩٢٧ ص٣-٥، ١٢.

(١٢٠) محمد زكى صالح، «إحياء الخلق..»، سابق ص٣١.

(١٢١) احمد حسين، إيمانى ص٥٥.

(١٢٢) أمين واصف، كماورد فى مجموعة الآراء المصرية حول المسائل العربية ، والتى قام الهلال بتجميعها فى كتاب، فى العشرينيات، تحت عنوان «فتوى كبار الكتاب والأدباء فى : (١) مستقبل اللغة العربية (٢) نهضة الشرق العربى وموقفه إزاء المدنية الغربية (القاهرة ١٩٢٣) ص١٠٨.

(١٢٣) موسى، مصر أصل الحضارة ص٨٥-٨٦.

(١٢٤) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج٣ ص١١.

(١٢٥) محمد حسين هيكل، «سياسة الأسبوع»، السياسة الأسبوعية ٢٨مايو ١٩٢٨ ص١٤.

(١٢٦) نفسه.

(١٢٧) نفسه.

(١٢٨) نفسه.

(١٢٩) احمد زكى أبو شادى، اخناتون : فرعون مصر (القاهرة ١٩٢٧) ص٤-١٧.

(١٣٠) نفسه ص٨-٩.

(١٣١) نفسه ص١٥-١٧.

(١٣٢) نفسه ص١٧.

(١٣٣) نفسه.

(١٣٤) صبرى، كاهن آمون ص١٢.

(١٣٥) نفسه ص١١-١٢.

(١٣٦) احمد حسين، إيمانى ص٢٨-٣٢ ؛ احمد حسين، نصف قرن ص٢٨.

(١٣٧) نفسه ص٢٨-٢٩.

(١٣٨) الحكيم، تحت شمس الفكر ص١١٦-١٢١.

(١٣٩) يوسف صبرى وعلى شهيد ، نفرت أو عشيقة فرعون (القاهرة ١٩٢٨).

(١٤٠) فى قصتيه «إيبيس» و«سميراميس»، بكتابه فى أوقات الفراغ ص٢٦٩-٣٠١، وكذلك فى قصتيه التاليتين «ايزيس» و«افروديت» بكتابه ثورة الأدب ص١٦١-١٧٧، ١٩٥-٢١٠.

(١٤١) خضعت عودة الروح للتحليل فى : عبد المحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة فى مصر، ١٨٧٠-١٩٣٨ (القاهرة ١٩٦٣) ص٣٧٢-٣٩٧ ؛ Hamdi Sakkut , The Egyptian Novel and its Main Trends from 1913 to 1953 (cairo 1971) , 85-88 ; Hilary Kilpatrick , The Modern Egyptian Novel : A Study in Social Criticism (London 1974) , 41-44(synopsis 205-206) ; Somekh , op.cit., 18-19 ; Pierre Cachia , "Idealism and Ideology : The Case of Tawfiq al-Hakim ", Journal of the American Oriental Society , 100 (1980) , 227-228

(١٤٢) انظر : دسوقى، فى الأدب الحديث ج٢ ص١٢٢-١٥٨، ١٨٧-٢٠٤.

(١٤٣) احمد محمد الحوفى، وطنيات شوقى : دراسة أدبية تاريخية مقارنة (القاهرة ١٩٧٨) ص١٦٥-١٧٣.

(١٤٤) احمد شوقى، «توت عنخ آمون» بديوان الشوقيات (٤اجزاء، القاهرة ١٩٣٠) ص١، ٣٣٥.

(١٤٥) الحوفى، سابق ص١٦٦-١٦٧.

(١٤٦) نفسه ص١٧٠-١٨٦.

(١٤٧) نفسه ص١٦٢-١٨٨.

(١٤٨) ينطلق حكم الحوفى على وطنية شعر شوقى فى عهد مابعد ١٩١٩ من أن أحدا من الشعراء

المصريين لم «يشيد بعظمة مصر القديمة بمثل مافعل شوقى» ؛ نفسه ص١٩٣.

(١٤٩) انظر : ضيف، الأدب العربى المعاصر ص١٤١-١٤٢.

(١٥٠) نفسه ص١٤٩-١٥٠ ؛ M .M . Badawi , A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry (Cambridge,1975) , 116-119

(١٥١) محمد الأسمر، «قدماء المصريين أو حضارة طيبة ومنف»، السياسة الاسبوعية ١٦ ابريل ١٩٢٧ ص٧.

(١٥٢) التفصيلات السابقة المتعلقة بالأثر مأخوذ ة من مقال لأحمد لطفى السيد يستعرض فيه قصته وبنا ء (الأهرام ٢٠مايو ١٩٢٨ ص١،٣)، ومن خطاب ألقاه رئيس الوزراء مصطفى النحاس عند افتتاحه (العصور، يونيو ١٩٢٨ ص١١٢٢-١١٢٦) ؛ انظر أيضا , Subhi al-Sharouni "Mahmoud Mukhtar : A Traditional and Contemporary Artist" Ur,I (1984) , 27-30. والأثر يقوم اليوم فى مواجهة المدخل الرئيسى للجامعة المصرية بالجيزة.

(١٥٣) للاطلاع على التفاصيل، راجع : البلاغ الأسبوعى ٢٥مايو ١٩٢٨ ص٢، ١٢-١٣، ١٧.

(١٥٤) النص موجود فى مجلة العصور، يونيو ١٩٢٨ ص١١٢٢-١١٢٦.

(١٥٥) نفسه ص١١٢٢.

(١٥٦) نفسه ص١١٢٢-١١٢٣.

(١٥٧) نفسه ١١٢٣.

(١٥٨) نفسه.

(١٥٩) نفسه ص١١٢٤.

(١٦٠) نفسه ص١١٢٥-١١٢٦.

(١٦١) النص فى : نفسه ص١١٢٨ وكذلك فى : الحوفى، سابق ص١٥٨-١٥٩.

(١٦٢) العصور، يونيو ١٩٢٨ ص١١٢٨.

(١٦٣) البلاغ ٢٥مايو ١٩٢٨ ص١٦-١٧.

(١٦٤) «سياسة الأسبوع»، السياسة الأسبوعية ٢٦مايو ١٩٢٨ ص١٤.

(١٦٥) دسوقى، فى الأدب الحديث ج٢ ص١٤٥-١٤٦.

(١٦٦) عبد القادر حمزة، «تمثال نهضة مصر»، البلاغ الأسبوعى ٢٥مايو ١٩٢٨ ص٢.

(١٦٧) نفسه.

(١٦٨) عباس محمود العقاد، «تمثال النهضة»، نفسه ص١٢-١٣، ٣٥.

(١٦٩) نفسه ص١٣.

(١٧٠) نفسه ص٣٥.

(١٧١) معظم المعلومات التالية مأخوذة عن : العقاد، سعد زغلول ص٦١٩-٦٢٤.

(١٧٢) نفسه ص٦٢٣.

(١٧٣) شفيق، حوليات،١٩٢٩ ص١٢٤٩-١٢٥٠.

(١٧٤) "Memorandum Respecting the Egyptian Press and Anglo-Egyptian Relations , February 7 to 13,1930" FO 407/210,no.30. ومن المهم ملاحظة أن الشاب حسين فوزى، الذى كان يدرس بباريس آنذاك، كان مندهشا وغاضبا من موقف الأحرار وجريدة السياسة، التى اعتبرها خائنة للتوجه الفرعونى الأصيل للحزب ؛ مقابلة مع حسين فوزى، ٢٧يوليو ١٩٨٠.

(١٧٥) العقاد، سعد زغلول ص٦١٩-٦٢٠.

(١٧٦) نفسه ص٢٦٠ ؛ وكذلك الهلال ع٤٤ (يوليو ١٩٣٦) ص١٠٢٣-١٠٢٨.

(١٧٧) العقاد، سعد زغلول ص٦٢٠.

(١٧٨) نفسه ص٦١٩.

(١٧٩) حول إقامة تمثاله، راجع الهلال ع٣٩ (يناير ١٩٣١) ص٣٢٧ ؛ الهلال ع٣٩ (مارس ١٩٣١)الغلاف الأمامى ؛ الهلال ع٣٩ (يناير ١٩٣١) الغلاف الأمامى. وحول عدم مكافأته، انظر تأبين «مختار» ، المجلة الجديدة مايو ١٩٣٤ ص٧.

(١٨٠) العقاد، سعد زغلول ص٦٢٠-٦٢١.

(١٨١) نفسه.

(١٨٢) نفسه.

الفصل التاسع : مصر في منظور العقيدة المصرية

٤-نحو أدب قومي مصري

(١) احمد ضيف ، مقدمة لدراسة بلاغة العرب (القاهرة ١٩٢١) ص٣-١١ ؛ احمد ضيف، «الأدب المصرى فى القرن التاسع عشر»، المقتطف ع٦٨ (ابريل ١٩٢٦) ص٤٠١-٤٠٥ ؛ Semah، سابق ص٧٨.

(٢) طبعت كمقال افتتاحى لكتابه مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ص٣-١١.

(٣) نفسه ص٤.

(٤) نفسه ص٦.

(٥) احمد ضيف، «الأدب المصرى..»، سابق ص٤٠٣.

(٦) نفسه ص٤٠٤.

(٧) انظر مقدمة كتابه بلاغة العرب فى الأندلس (القاهرة ١٩٢٤).

(٨) أعيد نشره فى كتابه أوقات الفراغ ص٣٤٤-٣٥٦.

(٩) نفسه ص٣٤٦-٣٤٧، ٣٥٠-٣٥٣.

(١٠) نفسه ص٣٤٦.

(١١) نفسه ص٣٤٧.

(١٢) حول آراءه فى هذا الموضوع الأعم، انظر : نفسه ص٣٤٤-٣٦٧ ؛ هيكل، تراجم ص١٥٢-١٥٣ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٦٢-٧٦، ٩٠-١١٠، ١٢١-١٣٩.

(١٣) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٥٠-٣٥٦.

(١٤) نفسه ص٣٥١.

(١٥) نفسه ص٣٥٢-٣٥٦، ٣٦٥-٣٦٧، ٣٨٠-٣٨١.

(١٦) نفسه ص٣٥٤ ؛ محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية : حاضر..»، سابق ص٢٤-٢٨.

(١٧) «دعوة إلى خلق الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٢٨يونيو ١٩٣٠ ص٧.

(١٨) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى ؟»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٢٨.

(١٩) «دعوة إلى خلق..»، سابق ص٧.

(٢٠) احمد ضيف، «الأدب المصرى فى القرن..»، سابق ص٤٠٦.

(٢١) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى ؟»، سابق ص١٨.

(٢٢) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب...»، سابق ص٢٢٨.

(٢٣) توفيق ميخائيل تويج،«تطور الأدب المصرى و..»، سابق ص١٨ ؛ معاوية محمد نور،«الأدب القومى»، سابق ص٢٣.

(٢٤) توفيق ميخائيل تويج، «الأدب المصرى و..»، سابق ص١٨ ؛ معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص٢٣.

(٢٥) ابراهيم ابراهيم جمعة، «نريد أدبا قوميا»، سابق ص٨.

(٢٦) سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص٧٩٠.

(٢٧) هيكل، ثورة الأدب ص١٢٢.

(٢٨) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، السياسة الأسبوعية ٢فبراير ١٩٢٩ ص١٣.

(٢٩) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب القومى : بيان»، نفسه ١٢يوليو ١٩٣٠ ص١٤ ؛ على محمد البحراوى، «الشعر المصرى»، أبولو مارس ١٩٣٣ ص٧٨٧.

(٣٠) ابراهيم المصرى، «وعى البيئة والعصر فى الأدب الحديث»، من كتابه وحى العصر (القاهرة ١٩٣٥) ص٩-١٩ (الاستشهاد من ص٩).

(٣١) نفسه ص١٧.

(٣٢) نفسه ص١٨.

(٣٣) نفسه ص٩-١٩ ؛ المصرى، الأدب الحى ص١٧-٢٣، ٥٦-٦٧، ١٠٤-١١٢.

(٣٤) المصرى، وحى العصر ص١٠-١١، ١٥-١٧.

(٣٥) فسه ص١٩.

(٣٦) نفسه.

(٣٧) صدرت الدعوة فى البداية بشكل جماعى تحت عنوان «دعوة إلى خلق الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٢٨يونيو ١٩٣٠ ص٧ ؛ وقد تكررنشر جزء كبير من النص فى مقال منفصل لمحمد زكى عبد القادر بعنوان «دعوة الأدب القومى : بيان»، سابق ص١٤.

(٣٨) نفسه ٥يوليو ١٩٣٠ ص٢٤-٢٥ ؛ نفسه ١٩يوليو ١٩٣٠ ص٢٦-٢٧.

(٣٩) نفسه ٥يوليو ١٩٣٠ ص٢٤-٢٥.

(٤٠) نفسه.

(٤١) حمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب القومى : بيان»، سابق.

(٤٢) محمود تيمور، الشيخ جمعة وأقاصيص أخرى (ط٢، القاهرة ١٩٢٧) ص١٠-١٤.

(٤٣) نفسه ص١٠.

(٤٤) نفسه ص١٢ ؛ محمود تيمور، «نشوء وتطور البلاغة القصصية»، مقدمة كتابه الشيخ سيد العبيط وأقاصيص أخرى (القاهرة ١٩٢٦) ص١-٤٧ ؛ محمود تيمور، نشوء القصة وتطورها (القاهرة ١٩٣٦)، مواضع متفرقة.

(٤٥) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق.

(٤٦) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و..»، سابق.

(٤٧) على محمد البحراوى، «الشعر المصرى»، سابق ص٧٨٧.

(٤٨) عزيز طلحة، «دعوة إلى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١٩ اكتوبر ١٩٢٩ ص٢٣.

(٤٩) للمزيد حول هذا التناقض بين الرومانسية والواقعية ، راجع M. A. Abrams , The Mirror and the Lamp : Romantic Theory and the Critical Tradition (New York , 1953) , 198-213 , 240-244 ; Rene Wellek , A History of Modern Criticism,1750-1950 : vol. IV , The later Nineteenth Century (New Haven,1965) , 28-57 ; Linda Nochlin , Realism (London,1971) , 13-56 , 103-137 , 209-247† ويمكننا الاطلاع على مناقشة شاملة للتأثيرات الرومانسية والواقعية على المثقفين المصريين فى فترة مابين الحربين فى Eliraz، سابق ص١٤٠-١٦٧.

(٥٠) افتتاحية الفجر، ٢٧يناير ١٩٢٥ ص١.

(٥١) نفسه.

(٥٢) نفسه.

(٥٣) افتتاحية الفجر، ٢٠مارس ١٩٢٥ ص١.

(٥٤) محمد زكى عبد القادر، «آراء فى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١٢ اكتوبر ١٩٢٩ ص١٣.

(٥٥) نفسه.

(٥٦) نفسه.

(٥٧) ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر»، البلاغ الأسبوعى ١ ابريل ١٩٢٧ ص٢٤.

(٥٨) للاطلاع على تعبيرات عن هذا الرأى، راجع : ابراهيم المصرى، «فن القصص فى..»، سابق ص٢٣-٢٥ ؛ نيقولا يوسف، «هل لنا..»، سابق ص٢٣-٢٤ ؛ معاوية محمد نور، «الأدب المصرى الحديث»، سابق ص٨-٩ ؛ محمد لطفى جمعة، «الأدب الروسى الجديد»، نفسه ٢٨اغسطس ١٩٢٩ ص٨-٩ ؛ سلامة موسى، «الأدب الانجليزى الحاضر»، المجلة الجديدة ابريل ١٩٣٠ ص٦٩١-٦٩٥ ؛ محمد لطفى جمعة، «النهضة العلمية فى مصر فى أوائل القرن العشرين»، البلاغ الأسبوعى ٢٥يونيو ١٩٣٠ ص١٤-١٥ ؛ محمد زكى عبد القادر، «دعوة إلى الأدب..» سابق ص١٠ ؛ محمد عزت موسى، «بحث فى الأدب القومى»، نفسه ١٦ اغسطس ١٩٣٠ ص١٠ ؛ معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص٢٣ ؛ سلامة موسى، «الأدب العربى والأدب المصرى»، سابق ص٢٥ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٤٩-٧٦، ٨٣-١٣٤، ١٥٣-١٦٠.

(٥٩) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى؟»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص٢٣١.

(٦٠) محمد عبدالله عنان، «أدب قومى وأدب غربى» ، ملحق السياسة ٧يناير ١٩٣٢ ص٥.

(٦١) نفسه.

(٦٢) فسه.

(٦٣) محمد عزت موسى، «بحث فى الأدب..»، سابق ص١٠ ؛ «دعوة إلى خلق الأدب القومى»، سابق ص٧.

(٦٤) كان أول ظهور الجملة فى : محمد زكى عبد القادر، «آراء فى الأدب القومى»، سابق ص١٦، وتكررت عند عزيز طلحة، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص٢٣.

(٦٥) ابراهيم ابراهيم جمعة، «نريد ادبا قوميا»، نفسه ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٨.

(٦٦) ٦٦-نفسه.

(٦٧) شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، سابق ص٢٢ ؛ شهدى عطية الشافعى، نفسه ص٢٧-٢٨ ؛ حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، سابق ص١٠ ؛ حسن صبحى، نفسه ص٤ ؛ محمد حسين هيكل ، «الفن المصرى»، سابق ص٢٣.

(٦٨) محمد حسين هيكل ، «مصر الساحرة وعقوق أبنائها من جمالها»، نفسه ٢٨سبتمبر ١٩٢٩ ص٣-٤ ، كما أعيد نشره فى كتابه ثورة الأدب ص١٢١-١٣٩.

(٦٩) فسه ص٣.

(٧٠) نفسه.

(٧١) محمد زكى عبد القادر، «آراء فى الأدب القومى» ، سابق ص١٣.

(٧٢) نفسه ص١٣، ١٦.

(٧٣) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص١٣.

(٧٤) نفسه.

(٧٥) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، سابق ص٢٣.

(٧٦) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص١٣.

(٧٧) نفسه.

(٧٨) يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص١٠.

(٧٩) نفسه.

(٨٠) نفسه.

(٨١) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...»، سابق ص١٨.

(٨٢) ابراهيم ابراهيم جمعة، «أين إدبنا القومى؟»، نفسه ١٤ ابريل ١٩٢٨ ص٣٦.

(٨٣) محمد زكى عبد القادر، «دعوة إلى الأدب...»، سابق ص١٤.

(٨٤) موسى، أحلام الفلاسفة ص١١١-١١٣.

(٨٥) البلاغ الأسبوعى، ٢٠مارس ١٩٢٩ ص٥-٧.

(٨٦) نفسه ص٦.

(٨٧) نفسه ص٧.

(٨٨) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...»، سابق ص٢٣.

(٨٩) نفسه.

(٩٠) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى ؟»، سابق ص٢٣٠.

(٩١) نفسه ص٢٣٢.

(٩٢) المصرى، وحى العصر ص١٢.

(٩٣) نفسه ص١٥.

(٩٤) ابراهيم المصرى، «إين هو الأدب...؟»، سابق ص٢٣٣.

(٩٥) نفسه ص٢٣٤.

(٩٦) سلامة موسى، «الفولكلور المصرى وأهميته»، من كتابه مختارات ص١٩١-١٩٦ (الاستشهاد من ص١٩٥).

(٩٧) نفسه ص١٩٥-١٩٦.

(٩٨) للتدليل على هذه العبادة للريف، انظر : الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٧-٢٥ ؛ موسى، أحلام الفلاسفة ص١١١-١١٣ ؛ محمد حلمى عبداللطيف، «التنفس المصرية بين الحياة والفن»، السياسة الأسبوعية ١٠فبراير ١٩٢٧ ص١٦ ؛ نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...؟»، سابق ص٢٣-٢٤ ؛ شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى» سابق ص٣٧-٣٨ ؛ عبد اللطيف السحرتى، «الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١١ اكتوبر ١٩٣٠ ص٢٣.

(٩٩) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص١٣ ؛ احمد درينى خشبة، فى الأدب المصرى» المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص١١٨٩-١١٩٧ ؛ الحكيم، عودة الروح ج٢ ص٧-٥٦ ؛ العقاد، سعد زغلول ص١٨-٦٧.

(١٠٠) موسى، مختارات ص١٩١-١٩٦ ؛ موسى، أحلام الفلاسفة ص١١١-١١٣ ؛ يوسف حنا،

«الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص١٠.

(١٠١) البشرى، سابق ص١-٥ ؛ أمين والبشرى، سابق ص١-١٧ ؛ العقاد، سعد زغلول ص٢٥-٢٧، ٣٧-٣٩، ٤٩٩-٥٠١ ؛ برنامج «حزب العمال والفلاحين»، القصير العمر والذى أسسه إسماعيل مظهر مع غيره من المثقفين التقدميين عام ١٩٣٠ (انظر : اسماعيل مظهر، «حزب الفلاح»، السياسة الأسبوعية مايو ١٩٣٠ ص١٠-١٣ ؛ «برنامج حزب الأمة والفلاحين»، ملحق لنفس المرجع).

(١٠٢) العقاد، سعد زغلول ص٢٨.

(١٠٣) نفسه.

(١٠٤) موسى، أحلام الفلاسفة ص١١١-١١٣ ؛ المصرى، وحى العصر ص٩-١٩ ؛ محمد حلمى عبد اللطيف، «النفس المصرية بين..»، سابق ص١٦ ؛ عبد الحليم رافع، «تطور الثقافة العامة وأثره فى نشاطنا الفكرى» البلاغة الأسبوعية ١٩ اغسطس ١٩٢٧ ص٢٤-٢٦ ؛ عباس حافظ، «الوطنية والأدب : الوطنية العامة ووطنية السياسيين»، ج١ نفسه ٢٧ابريل ١٩٢٨ ص١٠-١١ ؛ ج٢ ٤مايو ١٩٢٨ ص١٠-١١ ؛ ج٣ نفسه ١١مايو ١٩٢٨ ص١٠-١١.

(١٠٥) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و..»، سابق ص١٨.

(١٠٦) افتتاحية الفجر، ١٨يناير ١٩٢٦ ص١.

(١٠٧) انظر افتتاحيات الفجر بتاريخ ٢٤ابريل و١مايو و٨مايو ١٩٢٥ ؛ ابراهيم المصرى، «حول التأليف القصصى المصرى» نفسه ٢٤يناير ١٩٢٦ ص١ ؛ حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، البلاغ الأسبوعى ١٣مايو ١٩٢٧ ص١٩ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و..»، سابق ص١٨ ؛ «الأدب القصصى فى مصر : استفتاء»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣١ ص٩٦١-٩٧٠.

(١٠٨) احمد ضيف، بلاغة العرب فى الأندلس، المقدمة ؛ محمود تيمور، «تطور القصص ونشأتها» الفجر الجديد ٢٤يناير ١٩٢٦ ص١ ؛ ابراهيم المصرى، «حول التأليف القصصى ..»، سابق ص١ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٧٧-١١٠.

(١٠٩) حافظ محمود، «نهضة القصة..»، سابق ص١٩ ؛ نيقولا يوسف، «الأدب المصرى و..»، سابق ص١٣ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و..»، سابق ص١٨ ؛ يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص١٠ ؛ محمود عزت موسى، «بحث فى الأدب القومى».

(١١٠) الفجر ٧نوفمبر ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه ٢٨ديسمبر ١٩٢٥ ص١ ؛ ابراهيم المصرى، «شخصية الفنان»، البلاغ الأسبوعى ١١فبراير ١٩٢٧ ص٣٦ ؛ المصرى، وحى العصر ص١٧ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و..»، سابق ص١٧-١٨ ؛ يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب..»، سابق ص١٠ ؛ معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص١٠ ؛ محمد عزت موسى، «بحث فى الأدب..»، سابق ص١٠ ؛ هيكل، فى أوقات الفراغ ص٢٢-٩٠ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٧٧-١١٠ ؛ «الأدب القصصى فى مصر : استفتاء»، سابق ص٩٦١-٩٧٠.

(١١١) ثورة الأدب ص٧٧-١١٠ (الاستشهاد من ص٩٤).

(١١٢) نفسه ص٩١.

(١١٣) نفسه ص٨٨.

(١١٤) المصرى، وحى العصر ص١٦-١٧.

(١١٥) ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر» سابق ص٢٤.

(١١٦) نفسه ص٢٥.

(١١٧) الحكيم، تحت شمس الفكر ص١٢٦.

(١١٨) محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» السياسة الأسبوعية ١٩يوليو ١٩٣٠ ص٩.

(١١٩) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب المصرى..»، سابق ص١٤.

(١٢٠) انظر الافتتاحية المعنونة «الرواية القصصية والتأليف المسرحى»، الفجر ١٣ديسمبر ١٩٢٥ ص١ ؛ محمد حسين هيكل، «التأليف المسرحى» من كتابه ثورة الأدب ص١١١-١٢٠ ؛ الحكيم، تحت شمس الفكر ص١١٦-١٢٨ ؛ محمد لطفى جمعة، «أثر فن التمثيل وأدبه فى المدنية الإنسانية فى الشرق والغرب»، نفسه ١٤ اغسطس ١٩٢٩ ص٦-٨.

(١٢١) محمد حسين هيكل، «التأليف المسرحى» من كتابه ثورة الأدب ص١١١-١٢٠.

(١٢٢) نفسه ص١١٨-١١٩.

(١٢٣) نفسه ص١١٩.

(١٢٤) نفسه.

(١٢٥) نفسه ص١٢٠.

(١٢٦) احمد دريني خشبة، «فى الأدب المصرى»، سابق ص١١٩٥. وللاطلاع على وجهات نظر مماثلة، انظر : محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص٢٣ ؛ محمد حسين هيكل، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟»، نفسه ٧يناير ١٩٢٨ ص١٠ ؛ على محمد، «إحياء الفن المصرى»، نفسه ٧يناير ١٩٢٨ ص٣.

(١٢٧) سلامة موسى، «الذوق الشرقى فى الفنون : هو ذوق السجع»، الفجر الجديد ١٥يوليو ١٩٢٦ ص١.

(١٢٨) نفسه، ٢٧يناير ١٩٢٥ ص١.

(١٢٩) نفسه ص١، ٤ ؛ نفسه ٣فبراير ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه ١٠فبراير ١٩٢٥ ص١ ؛ محمد شكرى، «الانبعاث الجديد»، نفسه ١٧فبراير ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه ١٨ اكتوبر ١٩٢٥ ص١.

(١٣٠) نفسه، ٦مارس ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٣ابريل ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ١٠ ابريل ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٢٦يونيو ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ١٣يناير ١٩٢٧ ص١.

(١٣١) جد نقاشا حول اهتمام مدرسة التحديث بالموسيقى فى : خيرى سعيد ، «شروع فى نهضة»، نفسه ٢٠مارس ١٩٢٥ ص١، وقد علق عليه حسين فوزى أثناء لقاءات شخصية أجريت معه فى يوليو ١٩٨٠. انظر كذلك، نيقولا يوسف، «الموسيقا المصرى»، السياسة الأسبوعية ١٦مارس ١٩٢٩

ص١٢.

(١٣٢) فتتاحية بقلم خيرى سعيد فى مجلة الفجر بتاريخ ٢٨اكتوبر ١٩٢٦ ص١.

(١٣٣) نفسه.

(١٣٤) نفسه ؛ منير الحسامى، «الموسيقى العربية والموسيقى الغربية » العصور ١مايو ١٩٢٨ ص٩٩٧-١٠٠٢ ؛ نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية فى طريق التجديد»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص٤٢-٤٦ ؛ توفيق الحكيم، «إلى الدكتور..»، سابق ص٦-٨ ؛ محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص٢٣.

(١٣٥) لتحليل تفصيلى لنظرية العقاد النقدية، راجع Semah، سابق ص٣-٦٥.

(١٣٦) العقاد، فصول ص٢٦٥.

(١٣٧) نفسه ص٢٦٥-٢٦٩ ؛ العقاد، مراجعات ص١٧-٢٥، ١٠٠-١٠٨، ٢٧٣-٢٧٦.

(١٣٨) العقاد، فصول ص٢٦٨-٢٦٩.

(١٣٩) نفسه ص٢٦٧-٢٦٨.

(١٤٠) نفسه ؛ مطالعات ص١٠-١٧.

(١٤١) نفسه ص١٢-١٣.

(١٤٢) جد تطويرا لها فى : عباس محمود العقاد، «الإحساسية فى التصوير» البلاغ الأسبوعى، ١٦مارس ١٩٢٨، وأعيد نشره فى كتابه ساعات بين الكتب ص٢٨٩-٢٩٣.

(١٤٣) نفسه ص٢٥٢-٢٨٥، ٢٨٩-٢٩٣ ؛ العقاد، مطالعات ص٢٨٩-٢٩٣.

(١٤٤) حول استخدام التعبير، راجع : على محمد البحراوى، «الشعر المصرى»، ابولو مارس١٩٣٣ ص٧٨٧. وقد دارت حول المفهوم نقاشات مكثفة فى منتصف العشرينيات من جانب مدرسة التحديث (مقابلات مع حسين فوزى فى يوليو ١٩٨٠).

(١٤٥) المصرى، وحى العصر ص١٢-١٣.

(١٣٦) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص١٣.

(١٤٧) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب..»، سابق ص١٤.

(١٤٨) على محمد البحراوى، «الشعر المصرى»، سابق ص٧٨٧.

(١٤٩) هيكل، ثورة الأدب ص٦٨-٧٠.

(١٥٠) فسه ص٦٥، ٧٣-٧٤.

(١٥١) نفسه ص٧٢.

(١٥٢) نفسه ص٦٧-٧٦.

(١٥٣) التحليل التالى لآراء العقاد حول طبيعة ووظائف الشعر«القومى» مستمد من سلسلة مقالاته الثمان حول «الشعر المصرى»، والتى نشرت فى البلاغ الأسبوعى فى الفترة من مايو-يونيو ١٩٢٧ وأعيد نشرها فى كتابه ساعات بين الكتب ص١٠٢-١٣٩ (الاستشهاد من الكتاب).

(١٥٤) نفسه ص١٢١-١٢٥ ؛ العقاد، فصول ص٢٩٠.

(١٥٥) العقاد، ساعات بين الكتب ص١٢٤-١٢٥.

(١٥٦) نفسه ص١٢١-١٢٥.

(١٥٧) نفسه ص١٢٥.

(١٥٨) نفسه ص١٢٣-١٢٥.

(١٥٩) نفسه ص١٢٣.

(١٦٠) نفسه ص١٠٦-١٠٧، ١١٢-١١٣.

(١٦١) نفسه ص١٠٤-١٠٥.

(١٦٢) نفسه ص١٠٥.

(١٦٣) فسه ص١٠٦-١١٦ ؛ Semah ، سابق ص٣٢-٣٣.

(١٦٤) أكثر المصادر شمولا حول مسألة اللغة فى مصر الحديثة هو : نفوسة زكريا سعيد ، تاريخ الدعوة إلى العامية وأثره فى مصر (الأسكندرية ١٩٦٤). وللإلمام بمقترحات فترة ماقبل الحرب لتغيير العربية فى مصر، راجع : حسين، اتجاهات ج٢ ص٣٣٤-٣٣٦ ؛ الجندى ، الفكر العربى ص٥٦٤-٥٦٨.

(١٦٥) يمكن الإلمام بآراء قاسم أمين حول اللغة العربية من خلال بعض الكتابات اللاحقة لزملائه : انظر، احمد لطفى السيد، «ذكرى قاسم أمين»، المقتطف ع٥١ (اغسطس ١٩١٧) ص١٥٦-١٦٢ ؛ محمد حسين هيكل، «قاسم أمين»، السياسة الأسبوعية ١٦ ابريل ١٩٢٧ ص١٠-١١، وقد أعيد نشره فى : تراجم ص١٥٢-١٦٦ ؛ محمد حسين هيكل، «النثر والشعر»، سابق ص١٠، وأعيد نشره فى ثورة الأدب ص٤٩-٦١ ؛ Wendell ، سابق ص١٧٦-١٨٠، للاطلاع على آراء لطفى السيد بشأن الإصلاح اللغوى.

(١٦٦) للتعرف على مواقف المثقفين المصريين خلال فترة مابين الحربين، انظر : Eliraz ، سابق ص١١٥-١٣٩.

(١٦٧) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب..»، سابق ص١٨.

(١٦٨) حافظ محمود، «فلنطور اللغة»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص١٠٩٥-١٠٩٨.

(١٦٩) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب..»، سابق ص٢٤.

(١٧٠) نفسه.

(١٧١) على سبيل المثال، انظر : العقاد، ساعات بين الكتب ص١٣٤-١٣٩ ؛ ابراهيم ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، السياسة الأسبوعية ١٤ ابريل ١٩٢٨ ص٢٦ ؛ عبد القادر حمزة، «اللغة العربية والحروف اللاتينية»، البلاغ الأسبوعى ١يونيو ١٩٢٨ ص٣-٥ ؛ محمد حسين هيكل، «اللغة والأدب»، السياسة الأسبوعية ١يونيو ١٩٢٩ ص٣-٤، وأعيد نشره فى كتابه ثورة الأدب ص٣٩-٤٨ ؛ محمد عبدالله عنان، «تدريس الآداب العربية»، نفسه ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٨ ؛ حافظ محمود، «فلنطور..»، سابق ص١٠٩٥-١٠٩٨ ؛ محمد اسماعيل النجدى، «اللغة العربية وأدبها»، البلاغ الأسبوعى ٣٠ابريل ١٩٣٠ ص٢٤-٢٥.

(١٧٢) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٦٣.

(١٧٣) نفسه ص٣٦٧.

(١٧٤) نفسه ص٣٤٥-٣٤٦.

(١٧٥) نفسه ص٣٤٦.

(١٧٦) هيكل، ثورة الأدب ص٤٢، وبشكل عام ص٣٩-٤٨.

(١٧٧) هيكل، فى أوقات الفراغ ص٣٤٦.

(١٧٨) نفسه ص٣٦١.

(١٧٩) يكل، تراجم ص١٦٤ ؛ Semah ، سابق ص٩١-٩٢.

(١٨٠) يتبنى هيكل هذا الرأى منذ مقاله المبكر «فوضى اللغة»، بالجريدة فى ٣مايو ١٩١٣، وعاد وأكد عليه فى كتابه فى أوقات الفراغ ص٣٥٧-٣٦٧.

(١٨١) نفسه ص٣٤٨.

(١٨٢) نفسه ص٣٦١.

(١٨٣) نفسه ص١٩٨-٢٤٢، ٣٤٤-٣٦٧ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص٩٠-١٣٩، ١٥٣-١٦٠ ؛ Semah، سابق ص٨٣-٩٥.

(١٨٤) هيكل، فى أوقات الفراغ ص١٠-٢١، ١٢٧-١٤٢، ١٧٠-١٨٥، ٣٤٤-٣٦٧ ؛ هيكل، ثورة الأدب ص١١١-١٢٠.

(١٨٥) هيكل، ثورة الأدب ص٦٢-٧٦ ؛ Semah ، سابق ص٩٤=٩٥.

(١٨٦) توفيق عوان، «الأدب القومى أيضا»، السياسة الأسبوعية ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٢٣.

(١٨٧) سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية»، الهلال ع٣٤ (يوليو ١٩٢٦) ص١٠٧٣-١٠٧٧ (الاستشهاد من ص١٠٧٤).

(١٨٨) نفسه ص١٠٧٥.

(١٨٩) سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية» ، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص٧٨٩.

(١٩٠) موسى، اليوم والغد ص٢٥١ ؛ احمد دريتى خشبة، «فولولوجية العامية المصرية»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص٦٦-٦٩.

(١٩١) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و..»، سابق ص١٠٧٧.

(١٩٢) توفيق عوان، «الأدب القومى أيضا»، سابق ص٢٣.

(١٩٣) نفسه. وللاطلاع على رأى مشابه، راجع : محمد زكى ابراهيم، «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية» البلاغ ٢٤سبتمبر ١٩٣٣ ص١، ٩.

(١٩٤) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و..»، سابق ص١٠٧٧.

(١٩٥) نفسه ص١٠٧٥-١٠٧٧ ؛ نيقولا يوسف،«هل لنا أدب..»، سابق ص٢٤ ؛ محمد على حامد، «عودة الروح : بين العامية والعربية»، الرسالة ١٥سبتمبر ١٩٣٣ ص٤٠-٤٢.

(١٩٦) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و..»، سابق ص١٠٧٥-١٠٧٧. وللمزيد حول هذا المفهوم، راجع

مقاله «ترقية اللغة العربية»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص٧١-١٠، وكذلك «اللغة والأدب العربيان»، نفسه سبتمبر ١٩٣٥ ص٩-١٣.

(١٩٧) توفيق عوان، «الأدب القومى أيضا»، سابق ص٢٣.

(١٩٨) محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» سابق ص٩.

(١٩٩) نفسه.

(٢٠٠) نفسه. وللاطلاع على آراء مشابهة،و راجع : ابراهيم ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى»، سابق ص٣٦ ؛ احمد دريتى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص١١٩٢-١١٩٣.

(٢٠١) محمد حسين هيكل، زينب : مناظر وأخلاق ريفية (ط٢، القاهرة ١٩٢٩).

(٢٠٢) Gibb, "Studies" , 293 ؛ للاطلاع على تحليل شامل للرواية، راجع ك نفسه ص٢٩١-٢٩٤ ؛ عبد المحسن طه بدر، سابق ص٣١٧-٣٢٣ ؛ Sakkut، سابق ص١١-١٨ ؛ Somekh، سابق ص١-٥ ؛ Kilpatrick ، سابق ص٢٠-٢٦.

(٢٠٣) Gibb , "Studies" سابق ص٢٩٤-٢٩٥، ٣١٧.

(٢٠٤) للاطلاع على ملخص لهذا النقاش، انظر : نفسه ص٢٩٥-٢٩٨، وقد نوقشت الرواية فى مصر عام ١٩٣١ (اشترك فى المناقشة احمد رمزى واحمد خيرى سعيد وحسين فوزى ومحمد طاهر لاشين وزكى طليمات) ؛ «الأدب القومى فى مصر : استفتاء»، سابق ص٩٦١-٩٧٠.

(٢٠٥) محمد حسين هيكل، «حديث شباب»، الجريدة ١١ ابريل ١٩١١، وزعيد نشره فى كتابه فى أوقات الفراغ ص٣٣٧-٣٤٢ ؛ محمد حسين هيكل، «حديث الشمس»، السفور ١سبتمبر ١٩١٦، وأعيد نشره فى المرجع السابق ص١٩٤-١٩٧ ؛ Semah ص٩٥.

(٢٠٦) نفسه ص١٨٤ ؛ محمد لطفى جمعة، «محمد تيمور وأدبه»، البلاغ الأسبوعى ١٤مايو ١٩٣٠ ص٨-١٠.

(٢٠٧) حول إسهام عيسى عبيد، انظر : عبد المحسن طه بدر، سابق ص٢١١-٢٥٨.

(٢٠٨) نفسه ص٢١١-٢٦٠ ؛ Gibb , "Studies" , 299-318 ; Gibb and Landau , op. cit., 143-145 ; Roger Allen , The Arabic Novel : An Historical and Critical Introduction (Syracuse , 1982), 35-36

(٢٠٩) ول الشعبية المبكرة لقصصه ، وخاصة تلك التى ضمتها المجموعتين، انظر : الفجر ١٠فبراير ١٩٢٥ ص٣ ؛ نفسه ١٣مارس ١٩٢٥ ص٣ ؛ نفسه ٢٤ابريل ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه ٨مايو ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ٢٦يونيو ١٩٢٥ ص٢ ؛ نفسه ٢٤ يناير ١٩٢٦ ص١-٢ ؛ نفسه ١يوليو ١٩٢٦ ص٢-٤ ؛ محرم كمال، «رجب افندى : قصة مصرية بقلم الأستاذ محمود تيمور»، البلاغ الأسبوعى ٣يونيو ١٩٢٧ ص٢٧-٢٨.

(٢١٠) انظر على سبيل المثال : نفسه ؛ حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، سابق ص١٩ ؛ نيقولا يوسف، «هل لنا أدب..»، سابق ص٢٤ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب القومى..»، سابق

أحمد دريني خشبة، «ثقافتنا المصرية»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣، ١٩٣٧. ص١٩٣٧ : حافظ محمود، «كلمات فى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٣اغسطس ١٩٣٠ ص١٠ : «الأدب القصصى فى..»، سابق ٩٦١-٩٧٠ : Gibb and Landau، سابق ص١٤٣-١٥٢.

(٢١١) سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، سابق ص٧٨٧.

(٢١٢) محمود طاهر لاشين، «فى بيت الطاعة»، الفجر ١٧فبراير ١٩٢٥ ص٣-٤ : محمود طاهر لاشين، «الأستاذ»، نفسه ٦مارس ١٩٢٥ ص٣ : حول مجموعاته القصصية، انظر : ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر»، البلاغ الأسبوعى ١ ابريل ١٩٢٧ ص٢٣ : عبد المحسن طه بدر، سابق '214≠233†ª†Sabry Hafez , "The Maturation of a New Literary Genre" , International Journal of Middle East Studies , 16 (1984) , 367-389

(٢١٣) Kilptrick , op. cit., 51 (نشر أولا فى الهلال ع٤١(يونيو ١٩٣٣) ص١٠٩٧-١١٠٦، وع ٤٢ (يوليو ١٩٣٣) ص١٢٤١-١٢٥٦).

(٢١٤) هذا هو التعبير الذى استخدمه هيكل نفسه فيما بعد فى عدد من قصصه ومقالاته التى أعيد نشرها فى كتابه ثورة الأدب ص١٥٣-٢٢٤٣.

(٢١٥) كثير من قصصه القصيرة موجودة فى كتابه فى أوقات الفراغ، ص٢٦٩-٣٣٦، وثورة الأدب ص١٦١-٢٤٣ ؛ وبالنسبة للنغمة المتفائلة لإحدى قصصه القصيرة التى ظهرت فى منتصف العشرينيات، انظر Charles D. Smith , "Love , Passion and Class in the Fiction of Muhammed Husayn Haykal" , Journal of the American Oriental Society , 99 (1979)245,

(٢١٦) طه بدر، سابق ص١٧٣-١٧٨.

(٢١٧) نفسه ص١٧٧.

(٢١٨) -انظر مجلة الفجر فيما بين يناير ١٩٢٥ ويناير ١٩٢٧ ؛ طه بدر، سابق ص٢٢١-٢٣٣.

(٢١٩) حول تأثير الأيام فى القصة المصرية، انظر نفسه ص٢٩٧-٣١٧ : Gibb , "Studies" , 297 ; Somekh , op. cit., 13 ; Allen , op. cit., 36-37

(٢٢٠) نفسه ص٣٧.

(٢٢١) للاطلاع على مناقشات حول هذا العمل، انظر : نفسه ص٣٧-٣٨ ؛ طه بدر، سابق ص٣٣٣-٣٥٦ Somekh , op. cit., 14-17 ; Kilpatrick , op. cit., 26-30(synopsis : 201-202)

(٢٢٢) انظر المرجع السابق، الفصول ٤، ٥، ٨. وهناك تحليل لعودة الروح فى : طه بدر، سابق ص٣٧٢-٣٩٧ ؛ Sakkut , op. cit., 85-88 ; Somekh , op. cit., 18-19 ; Cachia , op. cit., 227-228 ; Kilpatrick , op. cit., 41-44 (synopsis 205-206)

(٢٢٣) نيقولا يوسف، «هل لنا..»، سابق ص٢٤ ؛ Gibb and Landau , op. cit., 143-145

(٢٢٤) كلاهما نوقش فى : Jacob M. Landau , Studies in the Arabic Theater an Cinema (Philadelphia , 1958) , 130-132

(٢٢٥) بخصوص مسرحيات فوزى، انظر : الفجر ٣فبراير ١٩٢٥ ص٣ ؛ نفسه ٢٤ فبراير ١٩٢٥ ص٣-٤ ؛ نفسه ٢٠مارس ١٩٢٥ ص٣-٤. وبالنسبة لمسرحيات رمزى وعلام، انظر : محمد لطفى جمعة ، «التأليف التمثيلى فى مصر»، البلاغ الأسبوعى ٢٤ ابريل ١٩٢٩ ص٢٢ ؛ Semah، سابق ص١٧١-١٨٦. وقد نوقشت مسرحيات أبو شادى الفرعونية فى : بدوى، سابق ص١١٧-١١٩ ؛ ضيف، الأدب العربى المعاصر ص١٥٢ ؛ , Salma Khadra Jayyusi Trends and Movements in Modern Arabic Poetry (two vols. : Leiden 1977) , II237,

(٢٢٦) Landau , Studies in the Arabic Theater and Cinema

(٢٢٧) «حديث مع الأستاذ زكى طليمات»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص٧٧٧-٧٨٠ ؛ , Landau . Studies

(٢٢٨) Cachia ، سابق ص٢٢٦.

(٢٢٩) الفجر ١٠فبراير ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه، ٣ابريل ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ١٣ ابريل ١٩٢٥ ص١-٢ ؛ نفسه ٢٦يونيو ١٩٢٥ ص١-٢.

(٢٣٠) محمد حسين هيكل، «الفن المصرى : جهود جامحة الخيال فى سبيله» ، السياسة الأسبوعية ١٧ديسمبر ١٩٢٧ ص٢٣.

(٢٣١) نفسه ؛ محمد حسين هيكل، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟» نفسه ٧يناير ١٩٢٨ ص١٠.

(٢٣٢) المرجع السابق، الفصل الثامن، وكذلك على مسعود، «إحياء الفن المصرى»، نفسه ٧يناير ١٩٢٨ ص٣ ؛ «مختار»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣٤ ص٧.

(٢٣٣) مناقشات مفصلة حول مجموعة الديوان وشعرهم، انظر : بدوى، سابق ص٨٤-١١٤ ؛ ,Jayyusi , op.,cit.,1, 152-175 ; S. Moreh , Modern Arabic Poetry , 1800-1970 (Leiden , 1976) , 65-81.†Jayyusi , op. cit.,†

(٢٣٤) جاءت هذه النقاط فى مناقشة للمجموعة فى : بدوى، سابق ص٨٩-٩١.

(٢٣٥) حوفى، سابق ص١٥٢-٢٥٧، ٢٨٩-٣١٠، ٣٣٧-٤٢٣ ؛ بدوى، سابق ص٣٠-٣٣، ٣٩ ؛ دسوقس، فى الأدب الحديث ج٢ ص١١٦-١٢٢.

(٢٣٦) الحوفى، سابق ص١٥٢-٢٧٥، ٢٨٩-٣١٠، ٣٣٧-٤٢٣ ؛ بدوى، سابق ص٣٠-٣٣، ٣٩ ؛ دسوقى، فى الأدب الحديث ج٢ ص١١٦-١٢٢.

(٢٣٧) بدوى، سابق ص٤٣-٤٦ ؛ دسوقي ، فى الأدب الحديث ج٢ ص١١٣-١١٦.

(٢٣٨) نشر فى الهلال ع٣٢ (يونيو ١٩٢٤) ص٩١٣ ؛ دسوقي ، فى الأدب الحديث ج٢ ص١٤٥-١٤٦، ١٦٩-١٧٣ ؛ Jayyusi، سابق ج١ ص١٤٦.

دسوقى، فى الأدب الحديث ج٢ ص١٢٢-١٥٨ ؛ حسين، اتجاهات ج٢ ص١٢٩-١٣١.

(٢٣٩) بدوى، سابق ص١٠٩-١١١.

(٢٤٠) نفسه ص١١٧ ؛ Jayyusi ، سابق ج٢ ص٣٧٧.

(٢٤١) الفجر، ٢٨اكتوبر ١٩٢٦ ص١-٢ ؛ وعن شعر رمزى، انظر أيضا Gibb and Landau ، سابق ص١٥٥.

(٢٤٢) محمد الأسمر، «وطنى»، السياسة الأسبوعية ٩ابريل ١٩٢٧ ص٧ ؛ محمد الأسمر، «قدماء المصريين»، نفسه ١٦ ابريل ١٩٢٧ ص٧.

(٢٤٣) حول الأناشيد الوطنية، راجع : دسوقى، فى الأدب الحديث ج٢ ص١٥٩-١٦١ ؛ نوقش الأخير فى : محمد محمد الحنفى، سيد درويش (القاهرة ١٩٦٤) ص١٧٨.

(٢٤٤) نفسه.

الفصل العاشر : مصر والعالم العربي في العشرينيات

(١) انظر Eric Davis , Chalenging Colonialism : Bank Misr and Egyptian Industrialisation , 1920-1941 (Princeton , 1983) , 80-85

(٢) حرب ، سابق ص١٣٧.

(٣) نظر خطبه فى بيروت ودمشق فى يوليو ١٩٢٥ ؛ نفسه، خاصة ص١٣١-١٣٢، ١٣٩-١٤٠.

(٤) انظر على سبيل المثال : البلاغ الأسبوعى ١٢ اغسطس ١٩٢٧ ص٢ ؛ نفسه ٢٩مايو ١٩٢٩ ص١٧.

(٥) يمكن التعرف على أفكار هيكل حول التعاون العربى فى العشرينيات بالرجوع إلى : السياسة الأسبوعية ٢ابريل ١٩٢٧ ص١ ؛ نفسه ١٩نوفمبر ١٩٢٧ ص١٠ ؛ نفسه ١٧ديسمبر ١٩٢٧ ص١-٢ ؛ نفسه ٢٤نوفمبر ١٩٢٨ ص٥-٦ ؛ نفسه ٨ديسمبر ١٩٢٨ ص٦.

(٦) مقترحات عزمى نجدها بصورة تفصيلية فى : نفسه ، ١١ديسمبر ١٩٢٦ ص١٤-١٥ ؛ نفسه، ١٨ديسمبر ١٩٢٦ ص١٤ ؛ نفسه ١يناير ١٩٢٧ ص١٤ ؛ نفسه ١٥يناير ١٩٢٧ ص١٤ ؛ نفسه ٢٢يناير ١٩٢٧ ص١٤ ؛ نفسه ٥فبراير ١٩٢٧ ص١٧.

(٧) العديد من هذه النقاط نوقشت فى : شفيق، أعمالى ص٥٦-٧٤، ١٥٤-١٧١، ٢٨٦.

(٨) نفسه ص٢٧٥-٢٧٨ ؛ FO "Hejaz : Banks and Banking" , 141/819,17993

(٩) شفيق، أعمالى ص٢٨٥.

(١٠) مجلة الرابطة الشرقية ، يونيو ١٩٢٩ ص١٦-١٧ ؛ "Memorandum on the History

and Activities of the Banque 6Sept. 1930 (FO141/560 , 1094/1/30),14Misr" ,

(١١) فنسه : Davis ، سابق ص١٧٢-١٧٣.

(١٢) نفسه ص١٧٤-١٧٥ : FO141/560,1094/1/30

(١٣) Davis ، سابق ص١٧٥.

(١٤) حول الادعاء بمعارضة اليهود المصريين المساهمين فى بنك مصر لفكرة إنشاء فرع للبنك فى فلسطين (لاحتمال وقوعهم تحت تأثير الصهيونية)، راجع : محمد على طاهر، نظارة الشورى (القاهرة ١٩٣٢) ص١٤.

(١٥) Stonehewer-Bird to Chamberlain , 16 June 1928 ; FO 406/62 , no8

(١٦) إحصاءات ونسب التجارة من نشرة إدارة الإحصاء بمصر Annual Statement of the Foreign Trade of Egypt , 1929 (Cairo,1930) , 16-19

(١٧) Sayiegh، سابق ص١٨١-١٨٢ ؛ عبدالله، تطور ص٦٨-٦٩.

(١٨) Sayigh ، سابق ص١٨٠.

(١٩) نوقش مطولا فى : شفيق، أعمالى ص٥٦-٧٤.

(٢٠) فى الرابطة الشرقية، فبراير ١٩٣٠ ص٩ ، نجد أول إشارة لرحلة طلابية لبلد عربى (إلى سوريا ولبنان خلال صيف ١٩٢٩)، ولم نتوصل إلى غيرها.

(٢١) وقش فى : نفسه فبراير ١٩٢٩ ص٣١ ؛ نفسه ابريل ١٩٢٩ ص١-٢ ؛ نفسه مايو ١٩٢٩ ص١-٥، ٥١.

(٢٢) شفيق، أعمالى ص١٥٤-١٦١.

(٢٣) للاطلاع على مثال قوى لمن يرون فى هذا التفسير نوعا من المفارقة التاريخية ، انظر : حسن عارف ، «عربية أم فرعونية»، البلاغ ١١ اكتوبر ١٩٣٣ ص٥.

(٢٤) سامى الجردينى، «طريق الشرق إلى القومية»، الهلال ع٣٣ (مايو ١٩٢٥) ص٨٥٧-٨٦٠ (الاستشهاد من ص٨٥٩).

(٢٥) بالنسبة للأول، انظر : فتاوى ص٨٠-٨١، أما الثانى فمن إحدى افتتاحيات الهلال، ٥يوليو ١٩٣٠ ص١.

(٢٦) محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث..»، سابق ص٩.

(٢٧) الإشارة الأولى من السياسة الأسبوعية، ٤ديسمبر ١٩٢٦ ص١٦، والثانية من، نفسه ١٧مارس ١٩٢٨ ص٣.

(٢٨) الاستشهادات من : نفسه ٣٠يونيو ١٩٢٨ ص١٥.

(٢٩) نفسه، ١٨ اكتوبر ١٩٣٠ ص٧.

(٣٠) انظر على سبيل المثال : المقطم، ٣نوفمبر ١٩٢٥ ص١ ؛ السياسة الأسبوعية ٣٠ اغسطس ١٩٣٠ ص٣ ؛ الجندى، احمد زكى ص٢٣٦.

(٣١) الأهرام، ١٩ اغسطس ١٩٢٤ (كماورد فى : أبو زيد، سابق ص١٢٨).

(٣٢) Coury ، سابق ص٤٦٢.

(٣٣) ينسبها خير الدين الزركلي إلى سعد زغلول ؛ انظر : اكرم زعيتر، «العروبة فى مصر» مجلة العربى ع٢٤٤ (مارس ١٩٧٩) ص١٢.

(٣٤) البلاغ الأسبوعى، ١٢ اغسطس ١٩٢٧ ص٢ ؛ نفسه ٢٣ديسمبر ١٩٢٧ ص٢ ؛ نفسه ٢١ اكتوبر ١٩٢٧ ص٢، ٣٥.

(٣٥) استشهادات من : نفسه ؛ ولرأى مشابه من صحف حزب الأحرار، انظر : السياسة الأسبوعية ٤يونيو ١٩٢٧ ص٣.

(٣٦) للعديد من الأمثلة، انظر الفصل الثالث.

(٣٧) حسين محمود ، «مصر والبلدان العربية»، المقطم ٩ اغسطس ١٩٣٠ ص١.

(٣٨) نفسه. ولمزيد من الأمثلة على هذا الموقف من التعاون العربى، انظر : سامى الجريدينى، «طريق الشرق..»، سابق ص٨٥٧-٨٦٠ ؛ ابراهيم ابراهيم جمعة ، «أين أدبنا..»، سابق ص٢٦ ؛ نيقولا يوسف، «مصر بعد خمسة قرون»، سابق ص٢٤-٢٥ ؛ ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما و..»، سابق ص٣ ؛ احمد الحفنى، «مصر وكفى»، المقطم ١٥ اكتوبر ١٩٣٠ ص١ ؛ حافظ محمود، «مصر بمجدها..»، سابق ص٤٧٤-٤٧٦ ؛ محمد عبدالله عنان، المصرية : تراث ..»، سابق ص٩ ؛ حسن عارف، «أين القومية المصرية؟»، سابق ج١ ص١١ ؛ محمود دياب، «مصر مصرية»، البلاغ ٦ اكتوبر ١٩٣٣ ص١ ؛ حسن عارف، «عربية أم فرعونية»، نفسه ١١ اكتوبر ١٩٣٣ ص٥.

(٣٩) قلينى فهمى، سابق ج٢ ص٧٣.

(٤٠) عبد الرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية (٣ اجزاء، القاهرة ١٩٤٧-١٩٥١)، ج٢ ص٤٣-٤٤، ٧٤-٧٥.

(٤١) Arnold J. Toynbee, Assisted by V. M. Boulter , Survey of International Affairs , 1934 ((London,1935),187

(٤٢) عند حد معين ، تسببت انتقادات الصحافة المصرية للعمليات العسكرية الفرنسية ضد متمردى الريف فى توجيه احتجاجات رسمية فرنسية للحكومة المصرية ، راجع Henderson to Chamberlain , 6 July 1925 (FO 407/201 , no. 9)

(٤٣) Kramer , "The General Islamic Congress", 25-27

(٤٤) Allenby to Curzon , 7Jaan. 1924;FO407/198,no.94

(٤٥) Clark Kerr to Marquess Curzon , 13Jan. 1924;FO407/198,no.32 ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٤ ص٦٨-٧٣ ؛ لاشين،سابق ص٣٦٧-٣٦٨.

(٤٦) Allenby to MacDonald,7March,1924 ; FO407/198,no.94

(٤٧) انظر التغطية الخاصة بمسألة الحدود فى Allenby to Chamberlain,11June1925

(FO407/201,no16)

(٤٨) حول الضغوط الانجليزية على مصر، راجع FO407/201,nos.170,189,207,210,211

(٤٩) بخصوص المعاهدة، انظر FO407/201,nos.231,237

(٥٠) ردود الفعل المصرية على مسألة جغبوب تجدها فى FO407/202,no.187 : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص٢٠٩-٢٢٨، ٣٧٧-٤٠٥، ٤٦١-٤٧٠، ١٠١٣-١٠٢٦ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص٩٨-١٠٢ ؛ محسن محمد، سرقة واحة مصرية (القاهرة ١٩٨١) ص١٥٤-١٦٠.

(٥١) البلاغ، ١٢فبراير ١٩٢٥، كماورد فى : شفيق، حوليات ١٩٢٥ ص٢١٢.

(٥٢) الأخبار، كماورد فى ; Lord Lloyd to Chamberlain,12Feb.1926 FO407/202,no.187

(٥٣) كوكب الشرق، كماورد فى المصدر السابق بتاريخ ٢١ديسمبر ١٩٢٥ ; , FO371/11581 J25/25/16

(٥٤) Allenby to Foreign Office,28Nov. 1923, and Foreign Office to Allenby , 3Dec. 1923 ; FO371/8940,E11372/46/91

(٥٥) Reprinted in the Egyptian Journal Officiel of 9April 1925 and enclosed in FO141/811,16801/18

(٥٦) "Pilgrimage Report,1923" in FO406/53 , no. 75 ; cf. Toynbee , Survey , 1925 ,290-292 ; Baker , op.cit.,182 ; Sir Reader Bullard, The Camels Must Go: An Autobiography(London,1961), 126-127.

(٥٧) الاستشهاد من المرجع السابق، كما نوقش فى Allenby to MacDonald , 24 Aug.1924 (FO371/10016,E7696/7696/91)

(٥٨) الأهرام، ٤ اكتوبر ١٩٢٤ ص١ ؛ السياسة ٦اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٥٩) Clark Kerr to MacDonald , 5 Oct. 1924 ; FO407/199 , no.31

(٦٠) انظر على التوالى : الأخبار، ٧اكتوبر ١٩٢٤ ص١ ؛ كوكب الشرق، ٢٨سبتمبر ١٩٢٤ ص١ ؛ البلاغ، ٦اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٦١) لبلاغ ٧اكتوبر ١٩٢٤ ص٢ ؛ الأخبار، ٧اكتوبر ١٩٢٤ ص١-٢.

(٦٢) انظر ماكتبه عباس محمود العقاد فى البلاغ فى ١٩ اكتوبر ١٩٢٤ ص١ ؛ الأخبار، ٧اكتوبر ١٩٢٤ ص١-٢.

(٦٣) البلاغ، ١٩ اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٦٤) الأخبار، ٦اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٦٥) كوكب الشرق، ٢٩سبتمبر ١٩٢٤ ص٤ ؛ نفسه ٢٨سبتمبر ١٩٢٤ ص١.

(٦٦) السياسة، ٦اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٦٧) الأهرام، ٧اكتوبر ١٩٢٤ ؛ البلاغ ٩اكتوبر ١٩٢٤ ص٢ ؛ Toynbee , Survey,1925,293

(٦٨) ظل الموقف الوفدى من شئون شبه الجزيرة مختلفا خلال العشرينيات، وفى أواخر الثلاثينيات كان رد مصطفى النحاس، رئيس الوزراء، على مذكرة بريطانية حول احتمال اعتراف مصر بالعربية السعودية بتصريح جاء فيه «أنه لا علم له بطبيعة الموقف فى شبه الجزيرة» (memorandum on "Recognition of ibn Saud by Egypt" 12 Feb. 1930 ; FO141/501,583/1/30)

(٦٩) Clark Kerr to MacDonald , 11 Oct. 1924 ; FO406/54 , no.176

(٧٠) Acting Agent , Jidda, to Chamberlain , 3Aug. 1925 (FO406/56,no.129); telegram from Henderson , 2Aug. 1929 (FO371/10809,E4521/10/91)

(٧١) Telegram from Acting British Consul , Jidda,3Aug. 1925 (FO371/10809,E4556/10/91) ; Martin Kramer, "Shaykh al-Maraghi's Mission to the Hijaz,1925",Asian and African Studies , 16(1982),124-125

(٧٢) Chamberlain to Henderson ,7Aug. 1925 (FO406/56,no.130 ; Henderson to Murray , 9Aug. 1925,(FO371/10809,E4901/10/91)

(٧٣) Henderson to Jordan (Jidda),14Sept.1925 (FO406/56,no.148) ؛ الجندى، الإمام المراغى ص١٠٩.

(٧٤) Kramer , "Shaykh Maraghi's Mission",129-130

(٧٥) Henderson to Chamberlain,6Oct. 1925 ; FO406/56,no.151

(٧٦) Kramer,"Shaykh Maraghi's ..",130-132

(٧٧) نفسه ص١٣١.

(٧٨) ول أبو العزايم وصلاته بابن سعود فى عام ١٩٢٦، انظر "Secret Despatch to jeddah from the British Embassy ,cairo",29May 1926 ; FO371/11433,E3505/20/91

(٧٩) الظواهرى، سابق ص٢٤١-٢٤٢ ؛ وعن موقف الأحرار، انظر : السياسة ٢يونيو ١٩٢٦ ص١ ؛ نفسه ٢٥ ٢٥يونيو ١٩٢٦ ص١.

(٨٠) Keown Boyd to Hamilton , 22Aug. 1926; FO141/792,18540/5

(٨١) Seklay ، سابق ص٢٠٩.

(٨٢) نفسه ص١٨١-١٨٢ ؛ الظواهرى، سابق ص٢٤٤.

(٨٣) Seklay، سابق ص٢٠٥-٢٠٦.

(٨٤) O141/792,15812 ٨ ؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص٢٠٢، ٢٦٨-٢٧١، ٢٨٣-٢٩٠.

(٨٥) Toynbee,Survey,1925,319

(٨٦) Lord LIoyd to Chamberlain,14May 1927;FO406/59,no.39; Jacques Jomier, Le Mahmal et la caravane egyptienne des pelirins de la Mecque (Cairo,1953),67-69.

(٨٧) Henderson to Chamberlain,21Aug. 1926;FO 371/11432, E5065/7/91

(٨٨) نفسه.

(٨٩) نفسه.

(٩٠) Lord LIoyd to Henderson,15June 1929; FO 371/ 13735, E3214/1477/91. وعن المعلومات اللاحقة للمحاولات غير المجدية لإقامة علاقات رسمية مصرية-سعودية فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، انظر : عبدالله، تطور ص١٢٢-١٣٠ ؛ FO 141/501,583/4/30;FO371/13735,E3214/1477/91;FO371/13859,J930/49/16,J1417/49/16;FO 371/14479, E1539/1539/91;FO 371/ 16013, E63/ 63/25.

(٩١) رقية من Lord LIoyd بتاريخ ٤مارس ١٩٢٩ : FO 371/13721,E1173/54/91

(٩٢) نفسه؛ Lord LIoyd to Chamberlain, 5April 1929; FO 371/ 13721, E1889/54/91

(٩٣) الاستشهاد من المصدر السابق ؛ Foreign Office to Lord LIoyd,15May 1929 (FO 371/13721,E2392/54/91)

(٩٤) الأهرام، ٦اكتوبر ١٩٢٤ ص١.

(٩٥) Allenby to Chamberlain , 5April 1925 ; FO 371/10908,J1569/1569/16

(٩٦) انظر على سبيل المثال : المقطم ، ٢٠ اكتوبر ١٩٢٥ ص٧ ؛ نفسه، ٢٥ اكتوبر ١٩٢٥ ص٢ ؛ نفسه، ٢٩ اكتوبر ١٩٢٥ ص٢ ؛ الأهرام، ٢٦ اكتوبر ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه ٣٠ اكتوبر ١٩٢٥ ص١ ؛ نفسه، ٣١ اكتوبر ١٩٢٥ ص٥.

(٩٧) التقييمات البريطانية لهذه النشاطات السورية تجدها فى FO141/585,13089/33. وبالنسبة لسخط الفرنسيين على النشاط السياسى للسوريين فى مصر، راجع telegram from Smart (Damascus),16 Nov.1925 (FO 371/10852,E7051/357/89) ; telegram from Lord LIoyd (Cairo) ,8 April 1926 (FO 371/11509,E2288/52/89)

(٩٨) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى (ثلاثة أجزاء، القاهرة ١٩٣٤) ج٣ ص٥٩٩-٦٠١ ؛ Philip S. Khoury, "Factionalism Among Syrian Nationalists during the French Mandate", International Journal of Middle East Studies,13 (1981),441-469, especially,468

(٩٩) ردود فعل الصحافة المصرية على الأحداث السورية تجدها فى Despatch of Lord LIoyd to

Chamberlain ,23 Nov.1925 (FO 407/201,no.54). أما عن الشعر الخاص بالموضوع، فانظر : حسين، اتجاهات ج٢ ص١١٨-١٢٠ ؛ سميرة محمد زكى أبو غزالة، الشعر العربى القومى فى مصر والشام (القاهرة ١٩٦٦)ص٦٧-٧٠.

(١٠٠) سعيد، الثورة العربية الكبرى، ج٣ ص٦٠١ ؛ السياسة ١ نوفمبر ١٩٢٥ ص٢ ؛ شفيق، مذكراتى ج٣ص٣٢٤.

(١٠١) ظهر البيان فى كوكب الشرق، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص٤ ؛ Lord LIoyd to Chamberlain, 23 Nov. 1925 (FO 407/201,no.54)

(١٠٢) Coury ، سابق ص٢٥٢.

(١٠٣) كوكب الشرق، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص٤.

(١٠٤) نفسه ٩نوفمبر ١٩٢٥ ص٥.

(١٠٥) انظر مذكرات عزام كما نشرت فى الأسبوع العربى، ١٧ يناير ١٩٧٢ ص٤٣. وبينما لايذكر عزام فى مذكراته تاريخ نقاشه مع سعد زغلول، إلا أنه يذكر الواقعة فى سياقها الزمنى الصحيح فى خطاب خاص إلى أحد المسئولين الانجليز فى عام ١٩٣٣ ؛ انظر FO141/744,834/2/33. وهناك رواية غير مباشرة للواقعة مستمدة من حديث مع عزام، تجدها فى : زعيتر، «العروبة فى مصر» ص١٠-١١.

(١٠٦) Acting High Commisioner Nevile Henderson Chamberlain to Acting Prime Minister Yahya Ibrahim, 6 Oct. 1925; FO 371/10908,J3207/1569/16.

(١٠٧) انظر المذكرة المصرية المتضمنة فى Henderson to Chamberlain , 7 Feb. 1926 (FO371/11605,J397/397/16)† وتجد القبول الانجليزى بالتحفظ فى a letter from the High Commisioner to Egyptian Foreign Minister Sarwat (FO 141/664,8002/32)

(١٠٨) البلاغ الأسبوعى، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ص٢.

(١٠٩) Gabriel Warburg, "The Sinai Peninsula Borders, 1906-47",Journal of Contemporary History, 14(1979),683-684 ; Kenneth J. Perkins,"Colonial Administration in the Twilight of Imperialism : Great Britain and the Egyptian Frontier Disricts Administration,1917-1939",Middle Eastern Studies,18(1982),411-412,419.

(١١٠) Journal Officiel,15 Aug. 1927, as contained in FO141/664,8002/35

(١١١) كوكب الشرق، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨، حسبما ورد فى : عواطف عبد الرحمن، مصر وفلسطين (القاهرة ١٩٨٠) ص١١٣-١١٤.

(١١٢) حول الاتصالات الصهيونية بالزعماء المصريين، راجع Frederick H. Kisch, Palestine Diary (London,1938),67,109-110,118-119,167 ; Aharon Cohen, Israel and the Arab World (New York,1970),184-188,245-246,299-300 ; Barry Rubin, The Arab States and the Palestine Conflict (Syracuse,1981),33-36 ; Thomas Mayer,Egypt and the Palestine Question,1936-1954 (Berlin,1983),10-13.

(١١٣) حول الجهود العربية الفلسطينية لجذب التأييد المصرى، راجع Y. Porath, The Emergence of the Palestinian Arab National Movement,1918-1929 (London,1974),206,263-264 ; Ann Mosely Lesch, Arab Politics in Palestine,1917-1939 (Ithaca,1979),138,158-159 ; Mayer, Egypt,13-15.

(١١٤) عواطف عبد الرحمن، سابق ص١١٩-١٢٠.

(١١٥) نفسه ص١٢٨-١٣١.

(١١٦) نفسه ص١٣٤-١٣٧.

(١١٧) نفسه ص١٤٣-١٥١.

(١١٨) نفسه ص١٤٩-١٥٠.

(١١٩) شفيق، مذكراتي، ج٣ ص٣٠٥-٣٠٧ ؛ Porath، سابق ص٢٠٦ ؛ FO141/513,12339/27

(١٢٠) Allenby to Samuel, 16 june 1923 (FO141/513,12339/16) ; same to same , 18 June 1923 (FO141/513,12339/17) ; Samuel to Allenby, 23 June 1923 (FO 141/513,12339/20) ; Kisch , op.cit.,109

(١٢١) Mayer,Egypt,14

(١٢٢) -استشهاد من Lord LIoyd to Chamberlain , 30 April 1926 (FO 371/11582,J1144/25/16) ; Allenby to Samuel,16 june 1923 (FO 141/513,12339/16 ; report from the Cairo City Police,17 Jan. 1929 (FO 141/513,12339/26) ؛ شفيق، أعمالي ص٥٣-٥٤، ٧٠ ؛ A. W. Kayyali, Palestine : A Modern History (London,1978),141.

(١٢٣) Mayer, Egypt, 14-15

(١٢٤) نفسه ص١٣.

(١٢٥) انظر مصادر الهامش ١١٢.

(١٢٦) Kisch ، سابق ص٦٧، ١١٨.

(١٢٧) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥-١٩٥٢ (القاهرة ١٩٧٢) ص٢٤١ ؛ خيرية قاسمية و ب. نويهض الحوت، «فقيران فلسطينيان كبيران : عبد الحميد شومان ومحمد على الطاهر»، شئون فلسطينية ع٣٩ (نوفمبر ١٩٧٤) ص١٤٣-١٦٣، وخاصة ص١٥١.

(١٢٨) Kisch ، سابق ص١٦٧ ؛ Mayer , Egypt,12

(١٢٩) عواطف عبد الرحمن، سابق ص٢٠٤-٢١٢.

(١٣٠) Lord Lloyed to Chamberlain, 30 April 1926 ; FO 371/11582,J1144/25/16

(١٣١) Hoar to Henderson, 31 Aug. 1929; FO 371/13753,E4575/4198/65

(١٣٢) أعيد نشره فى المقطم ، ١٨ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.

(١٣٣) بلغت حوالى ٨٠٠ جنه مصرى بحلول مارس ١٩٣٠ ؛ الشبان المسلمون ع١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص٤٤٢.

(١٣٤) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ المقطم، ١٢ سبتمبر ١٩٢٩ ص٦ ؛ نفسه، ١٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص٥.

(١٣٥) شهاداتهم تجدها فى : السياسة الأسبوعية ٢ اغسطس ١٩٣٠ ص١٣، ٢٦ ؛ نفسه ٩ اغسطس ١٩٣٠ ص١١، ٢٢. وبالنسبة لبداية تورطهم فى المسألة ، انظر : الجندى، أحمد زكى ص٢٤٧-٢٥٠ ؛ محمد على علوبة ، فلسطين وجاراتها : أسباب ونتائج (القاهرة ١٩٥٤) ص٣٧-٣٨. ولا يبدو أن عرض بعض المحامين المصريين البارزين للدفاع عن عرب فلسطين الذين مثلوا للمحاكمة نتيجة الاضطرابات قد دخل حيز التنفيذ ، انظر : الرابطة الشرقية ، ديسمبر ١٩٢٩ ص٤٦-٤٨ ؛ Mayer, Egypt,19

(١٣٦) الشبان المسلمون، ع١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص٧٣-٧٩، ١٤٨-١٥٠، ٢١١-٢١٣، ٦٤٣، ٧٣٣، ٨٨٠ ؛ الأهرام، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ نفسه، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ السياسة، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص٥.

(١٣٧) الأهرام، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ نفسه، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٤ ؛ نفسه، ١١ سبتمبر ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه، ١٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص١ ؛ المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص٣ ؛ السياسة، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ نفسه، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ البلاغ ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.

(١٣٨) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ نفسه، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص٥ ؛ البلاغ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١ ؛ الرسالة، نوفمبر ١٩٢٩ ص٢-٧ ؛ نفسه، ديسمبر ١٩٢٩ ص٤٦-٤٨ ؛ نفسه، مايو ١٩٣٠ ص٥٣-٥٤.

(١٣٩) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٥ ؛ Mayer, Egypt,18

(١٤٠) Ikbal Ali Shah, Fuad, King of Egypt (London,1936),309

(١٤١) Letter enclosed in the despatch from Loraine to Henderson,14

September 1929 ; FO 371/13753, E4557/402/65

(١٤٢) رد فى خطاب from Sir George Clerk to henderson , 3Sept. 1929; FO 371/13753, E4557/204/65

(١٤٣) Hoar to Henderson ,31 Aug. 1929; FO 371/13753, E4575/4198/65

(١٤٤) المصادر العربية الفلسطينية كما وردت فى Mayer, Egypt, 21-22

(١٤٥) نفسه ص٢٢.

(١٤٦) Russel to Keown-Boyd, 10 Sept. 1930; FO141/625,808/4/30.

(١٤٧) للاطلاع على نقاش عام لرد فعل الصحافة المصرية فى ١٩٢٩، انظر : عواطف عبد الرحمن، سابق ص٢٢٦-٢٣٤.

(١٤٨) المقطم ، ٢٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.

(١٤٩) انظر على التوالى : المقطم، ٢٨ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ السياسة، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ المقطم، ١٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص١. وانظر كذلك عواطف عبد الرحمن، سابق ص٧٣-٧٤، ١٢٨-١٢٩، ١٣٢.

(١٥٠) انظر على سبيل المثال : الأهرام، ٢٤ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص٣ ؛ الشبان المسلمون ع١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص٧٣-٧٩، ٨٨٠.

(١٥١) ١٥١-انظر الأمثلة فى : المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص٣ ؛ الأهرام، ٣ سبتمبر ١٩٢٩ ص٥ ؛ البلاغ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١. وانظر كذلك Mayer, Egypt,17

(١٥٢) كان هذا هو موقف جمعية الشبان المسلمين والرابطة الشرقية ، انظر : الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٦١-٦٤ ؛ الأهرام، ٢٤ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص٥.

(١٥٣) انظر افتتاحيات : المقطم، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه، ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص١ ؛ الأهرام، ٢٥ اغسطس ١٩٢٩ ص٣ ؛ السياسة، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ البلاغ، ٢ سبتمبر ١٩٢٩ ص٢ ؛ نفسه، ١٦ سبتمبر ١٩٢٩ ص٢.

(١٥٤) ورد هذا التعبير فى افتتاحية البلاغ، ١٦ سبتمبر ١٩٢٩ ص٢. وللاطلاع على تفسيرات مثيلة، انظر : الأهرام، ٢٥ اغسطس ١٩٢٩ ص٣ ؛ المقطم، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه، ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص١. وانظر أيضا : عواطف عبد الرحمن، سابق ص٧٥، ١١٩-١٢٠.

(١٥٥) البلاغ، ٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص٢ ؛ وانظر أيضا الحل المماثل الوارد بالمقطم فى ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.

(١٥٦) يرى المقطم (٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١) أن «الصهاينة» هم سبب مشكلة فلسطين ويؤكد على أن معظم اليهود يرفضون الصهيونية.

(١٥٧) وهكذا نشر المقطم عدة بيانات لكتاب يهود تعرض لوجهات نظرهم فى الخلاف ؛ انظر : المقطم ، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص٧ ؛ نفسه ، ٣ سبتمبر ١٩٢٩ ص٥ ؛ نفسه، ٢٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص٣ ؛ نفسه ، ٢١ سبتمبر ١٩٢٩ ص٧.

(١٥٨) السياسة ، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.
(١٥٩) المقطم، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص١.
(١٦٠) البلاغ ، ٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص٢.
(١٦١) الأهرام ، ٢٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.
(١٦٢) السياسة ، ٢٨ اغسطس ١٩٢٩ ص١.
(١٦٣) نفسه ، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص١.
(١٦٤) نفسه ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.
(١٦٥) نفسه ، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص١.

الفصل الحادي عشر : «الشرقية» في مصر في العشرينيات

(١) ولاستخدام الأفغانى للتعبير، انظر : Hourani ، سابق ص١١٨-١١٩، وبالنسبة لاستخدام زيدان له، انظر Thomas Philipp, "Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurji Zaydan (1861-1914)", International Journal of Middle East Studies, 4 (1973),3-22, especially 10-11 ؛ وبالنسبة للنديم ، راجع Wendell، سابق ص١٥٧-١٥٨. وعن استخدامات مفهوم «الشرق» فى فترة مابين الحربين، انظر Hourani ، سابق ص١٩٥ ؛ Wendell، سابق ص٢٢٢-٢٤١، ٢٥٧-٢٦٣ ؛ Sharabi، سابق ص٤٤-٤٥، ٥٩-٦٠، ٩٦-١٠٠ ؛ Donald M. Reid, The Odyssey of Farah Antun (Minneapolis,1975),98-101

(٢) كوكب الشرق ، ٢١ سبتمبر ١٩٢٤ ، كما ورد فى : أبو زيد، سابق ص٧١-٧٢ ؛ وللاطلاع على أمثلة مماثلة للاستخدام المتبادل بين تعبيرى «شرقى»و «مسلم»، انظر : الشبان المسلمون ع١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص١٨-٢٢.

(٣) كان هذا هو الاستخدام السائد للمصطلح، فى العشرينيات، عند كاتبى «الأحرار»، محمود عزمى ومحمد حسين هيكل، اللذين كان «الشرق» لايعنى عندهما فى الغالب المعنى الواسع الذى يتجاوز الجماعة العربية بقدر ماكان يعنى بلاد المشرق العربى، انظر : السياسة الأسبوعية، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ص١٦ ؛ نفسه ، ١١ ديسمبر ١٩٢٦ ص١٤-١٥ ؛ نفسه، ١١ فبراير ١٩٢٨ ص١٤، ١٦ ؛ وكذلك زعيتر، «شرقيون أم عرب» ، ص١٩.

(٤) لذلك كانت الأعمدة والصفحات «الشرقية» فى صحف مثل البلاغ وكوكب الشرق تركز بشكل عام

على موضوعات تتعلق بتركيا وايران وأفغانستان والعالم العربى.

(٥) كان هذا هو الحال بالنسبة لجمعية الرابطة الشرقية ، التى سبق الحديث عنها فى هذا الفصل.

(٦) بالنسبة للأولى ، انظر : احمد شفيق ، «جمعية الرابطة الشرقية : ماضيها - حاضرها - مستقبلها »، الرابطة الشرقية اكتوبر ١٩٢٨ ص٣-١١، وخاصة ص١١ ؛ أما الثانية ، فنجدها فى : جلال الدين حسين ، «جماعة الرابطة الشرقية : الدعوة لنهضة الشرق» ، السياسة الأسبوعية ، ١٣ سبتمبر ١٩٣٠ ص٢٥.

(٧) بالنسبة لاستخدام تعبير «الوطنية الخاصة» ، انظر : محمد حسين هيكل، «الجامعة المصرية والأمم الشرقية »،السياسة الأسبوعية ، ٢٦ مارس ١٩٢٧ ص٢٧ ؛ وبالنسبة لـ«الوطنية العامة» ، انظر : «الأمم الشرقية وصلاتها المعنوية»، السياسة الأسبوعية ، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ص١٦.

(٨) «السياسة الأسبوعية فى سنتها الثالثة »، السياسة الأسبوعية، ١٧ مارس ١٩٢٨ ص٣.

(٩) «ليست مصر قطعة من اوروبا » ، كوكب الشرق ، ١ نوفمبر ١٩٢٤ ص١.

(١٠) «الفكرة الشرقية» ، ملحق السياسة ، ١٤ اكتوبر ١٩٣٢ ص١٧.

(١١) نفسه.

(١٢) افتتاحية بعنوان «الوحدة الشرقية» ، السياسة الأسبوعية ، ٣٠ اغسطس ١٩٣٠ ص٣.

(١٣) منصور فهمى، «صفحات شرقية» ، الرابطة الشرقية ، أكتوبر ١٩٢٨ ص٣١.

(١٤) «مسألة اليوم : واجب الجار إلى الجار» ، كوكب الشرق ، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص٤.

(١٥) «الحرب الريفية وصداها فى أمم الشرق» ، السياسة ، ٢٥ اكتوبر ١٩٢٥ ص١.

(١٦) «الشرق والغرب» ، الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص٣-١١ (الاستشهاد من ص١١).

(١٧) «على منبر الشرق» ، الهلال ع٣٨ (يوليو ١٩٣٠) ص١٠٣٧.

(١٨) على عبد الرازق، «خصوم الرابطة الشرقية من الشرقيين» ، الرابطة الشرقية ، يناير ١٩٣٠ ص٢٦-٢٧.

(١٩) الهلال ، ع٣٨ (يوليو ١٩٣٠) ص١٠٣٦.

(٢٠) سن احمد البنا، «إن فى ذلك لعبرة»، الفتح، ٧فبراير ١٩٢٩ ص١-٢ ؛ حسن احمد البنا، «السبيل إلى الإصلاح فى الشرق»، نفسه، ٢٥ ابريل ١٩٢٩ ص١-٣.

(٢١) البنا، «عبرة» ، ص١-٢.

(٢٢) البنا ، «السبيل » ، ص٣.

(٢٣) البنا، «عبرة» ، ص٢.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) البنا، «السبيل»، ص٢.

(٢٦) لبنا، «عبرة»، ص٢.

(٢٧) نفسه.

(٢٨) السيد عبد الحميد البكرى ، «الشرق والغرب»، الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص١١ ؛ ولمثال

آخر على المتحدثين باسم الرابطة الشرقية، انظر : على عبد الرازق ، «خصوم الرابطة..»، سابق ص٢٦.

(٢٩) على سبيل المثال، انظر : الهلال ، ع٣٢ (نوفمبر ١٩٢٣) ص١١-١٩ ؛ المقتطف ، ع٧١ (اغسطس ١٩٢٧) ١٤١ ؛ محمد لطفى جمعة ، حياة الشرق (القاهرة ١٩٣٢ ؟) ص١٣-١٦.

(٣٠) الهلال، ع٣٩ (نوفمبر ١٩٣٠) ص٢٣.

(٣١) نفسه.

(٣٢) «الإسلام والشرق» ، ملحق السياسة، ١٤ اكتوبر ١٩٣٢ ص١٦. وللتطلعات المماثلة ، انظر : احمد شفيق، «جمعية الرابطة..»، سابق ص١١ ؛ السيد عبد الحميد البكرى، «الشرق والغرب»، سابق ص١١.

(٣٣) على عبد الرازق، «خصوم الرابطة..» ، سابق ص٢٧.

(٣٤) «الشرق والغرب ، سابق ص١-١١.

(٣٥) «السياسة فى سنتها..» ، سابق ص١.

(٣٦) حوار مع الأمير عمر طوسون بعنوان «على منبر الشرق» ، الهلال ع٣٨ (يوليو ١٩٣٠) ص١٠٣٦.

(٣٧) «الحركة العلمية فى مصر وأثرها فى جاراتها الشرقية»، السياسة الأسبوعية ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص١-٢.

(٣٨) «ما كانت الحركة الوطنية المصرية تابعا لقضية الشرق ، بل كانت قدوة وإماما» ، كوكب الشرق ، ٤ يوليو ١٩٣٠ ص٣.

(٣٩) احمد شفيق، «جمعية الرابطة..» ، سابق ص٣.

(٤٠) ٤٠-انظر، على سبيل المثال : الهلال ، ع٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص٥٦٩-٥٧٠ ؛ «الوحدة الشرقية» ، سابق ص٣ ؛ «معاهدة الصداقة بين الأمم الشرقية»، البلاغ الأسبوعى، ١١ مايو ١٩٢٧ ص٨-٩.

(٤١) احمد زكى كما ورد فى : الجندى، احمد زكى ص٢٣٦.

(٤٢) «معاهدة الصداقة بين..» ، سابق ص٨-٩.

(٤٣) Sanhoury, Le Califat, 596-604

(٤٤) نفسه ص٦٠٥-٦٠٧.

(٤٥) نفسه ص٦٠٧.

(٤٦) احمد حافظ عوض فى افتتاحية كوكب الشرق (٢١ سبتمبر ١٩٢٤، ص١)، حسبما ورد فى : أبو زيد ، سابق ص٧١-٧٢.

(٤٧) «الأمم الشرقية وصلاتها..» ، سابق ص١٦.

(٤٨) «حول دعوة إلى الرابطة الشرقية» ، الرابطة الشرقية ، ديسمبر ١٩٣٠-يناير ١٩٣١ ص٧.

(٤٩) نوقش فى : شفيق، أعمالى ص٥٦-٧٤.

(٥٠) الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص٣١ ؛ نفسه ، ابريل ١٩٢٩ ص١ - ٢ ؛ نفسه، مايو ١٩٢٩ ص١- ٥، ٥١ ؛ نفسه، يوليو ١٩٣١ ص٦-٨.

(٥١) انظر السيرة الذاتية لفتحي رضوان بمجلة الجيل الجديد ، ٧ نوفمبر ١٩٥٢ ص٤-٧.

(٥٢) ٥أمثلة معبرة ، انظر : المقطم، ٧ نوفمبر ١٩٢٥ ص٣ ؛ نفسه، ١٤ اغسطس ١٩٢٩ ص١ ؛ نفسه، ١٥ فبراير ١٩٣١ ص١.

(٥٣) السياسة الأسبوعية ، ١٩ فبراير ١٩٢٧ ص١٥ (إعادة نشر لمقال من صحيفة سورية) ؛ نفسه ، ٢٦ مارس ١٩٢٧ ص٢٧ (إعادة نشر لمقال من صحيفة فلسطينية) ؛ نفسه، ١٨ يونيو ١٩٢٧ ص٤ (خطاب موجه من أحد الفلسطينيين العرب).

(٥٤) معلومات ببيليوجرافية عن هذه الصحف ، راجع : عبدالله عنان، فهرس ص٩٢، ١٢٣، ١٥٤، ١٩٣، ٢٧٩، ٢٨٢ .

(٥٥) شفيق، حوليات، التمهيد ج١ ص٣٣٥-٣٣٧.

(٥٦) هيكل، مذكرات ج١ ص٨٨-٨٩.

(٥٧) انظر، على سبيل المثال : السياسة الأسبوعية ، ١٧ مارس ١٩٢٨ ص٣ ؛ نفسه، ٣٠ يونيو ١٩٢٨ ص٣ ؛ نفسه، ٢٩ ديسمبر ١٩٢٨ ص٣-٤.

(٥٨) ورد في : رضوان ، عصر ورجال ص٤٠٢-٤٠٤.

(٥٩) كوكب الشرق، ٩ نوفمبر ١٩٢٥ ص٥.

(٦٠) نفسه، ٢٩ سبتمبر ١٩٢٤ ص٣.

(٦١) للاطلاع على وجهة نظر موسى في الروابط «الشرقية»، راجع الفصل الخامس.

(٦٢) Allenby to Balfour, 30 June 1922; FO 371/7847 , E6907/274/89

(٦٣) الهلال ، ع٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص٥٦٩-٥٧٠.

(٦٤) حسبما يرد في : شفيق ، مذكراتي، ج٣ ص٣١٧-٣١٩.

(٦٥) قوائم العضوية تجدها في :الهلال، ع٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص٥٦٩-٥٧٠. وتجد تاريخ اختيار المجلس في : الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٤.

(٦٦) Berque, Egypte,274

(٦٧) عضوية الأحرار الدستوريين تجدها في : Deeb, Party Politics,113

(٦٨) الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٦.

(٦٩) شفيق ، مذكراتي ج٣ ص٣٢٥-٣٢٦.

(٧٠) حسب تقرير نشر بالفتح في ١٧ مايو ١٩٢٨ ص٤-٦.

(٧١) من قائمة محاضرات وردت في الرابطة الشرقية بتاريخ اكتوبر ١٩٢٨ ص٤-٦.

(٧٢) "Note on the Rabta El Sharkia (Bond of East)", enclosed in Lord LIoyd to Chamberlain, 26 March 1926; FO 371/11433 , E2219/20/91

(٧٣) ما لم ترد إشارة أخرى، فإن الفقرتين التاليتين مأخوذتان من المرجع السابق ؛ شفيق، مذكراتي ج٣

ص٣١٧-٣٣١ ؛ الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص١-١١.

(٧٤) السياسة ، ٢٣ مايو ١٩٢٦ ص٥ ؛ شفيق، أعمالى ص١٣٤-١٣٧.

(٧٥) نفسه ، ص٢٨٠ ؛ الجندى ، احمد زكى ص٢٤٣-٢٤٥.

(٧٦) كوكب الشرق ، ٣١ اكتوبر ١٩٢٥ ص٦ ؛ السياسة ، ٩ نوفمبر ١٩٢٥ ص١.

(٧٧) التقرير ضمن رسالة صادرة من Consul General Parr(Damascus)to Chamberlain, 23 Aug. 1927; FO371/112556, N5239/354/97

(٧٨) وقش فى : شفيق، أعمالى ص١٨١-١٨٤.

(٧٩) "Note on Rabta..." ، سابق.

(٨٠) شفيق، أعمالى ص٢٩٣.

(٨١) موسى، اليوم والغد ص٩.

(٨٢) حسب تقرير كتبه أحد أعضاء المجلس الإدارى للجمعية ونشر فى مجلة الفتح فى ١٩ يناير ١٩٢٩ ص١٤-١٥.

(٨٣) -نفسه ، ٣١ يناير ١٩٢٩ ص٩-١٣ ؛ نفسه، مارس ١٩٢٩ ص٨-١٢ ؛ شفيق ، مذكراتى ج٣ ص٣٣٤-٣٣٥.

(٨٤) «نحن وصاحب المنار» ، الرابطة الشرقية فبراير ١٩٢٩ ص١٧-٢٠.

(٨٥) نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص٤٧-٤٨.

(٨٦) الفتح ، ٧ مارس ١٩٢٩ ص٧.

(٨٧) نفسه ، ٧ فبراير ١٩٢٩ ص١٥.

(٨٨) الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٢٤-٢٦ ؛ نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص٣ ؛ نفسه ، فبراير ١٩٣٠ ص٤٧-٤٨ ؛ نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص٢٤-٢٦.

(٨٩) نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص٨٠.

(٩٠) نفسه ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٩ ؛ نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص٣١ ؛ نفسه ، ابريل ١٩٢٩ ص١-٢ ؛ نفسه مايو ١٩٢٩ ص١-٥ ، ٥١ ؛ نفسه ، مايو ١٩٣٠ ص٥٣-٥٤ ؛ نفسه ، مايو ١٩٣١ ص٤٥ ؛ نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص٦-٨ ؛ شفيق، مذكراتى ، ج٣ ص٣٢٩.

(٩١) الرابطة الشرقية ، نوفمبر ١٩٢٩ ص٢٧-٢٨ ؛ نفسه ، فبراير ١٩٣٠ ص٤٨.

(٩٢) نفسه ، اكتوبر ١٩٢٨ ص٦١-٦٤ ؛ نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص٩٣-٩٦ ؛ نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص٧٦ ؛ نفسه ، ديسمبر ١٩٢٩ ص٤٦-٤٨ ؛ نفسه ، ابريل ١٩٣٠ ص٥٣-٥٤ ؛ نفسه ، يوليو ١٩٣٠ ص٤٩.

(٩٣) نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص١-٦ ؛ نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص٥-٨.

(٩٤) نفسه ، اكتوبر ١٩٣٠ ص١ ؛ نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص١-٢.

(٩٥) نفسه ، اكتوبر١٩٣٠ ص٥١ ؛ نفسه ، نوفمبر ١٩٣٠ص٤٧-٤٨ ؛ شفيق، مذكراتى ج٣ ص٣٣١.

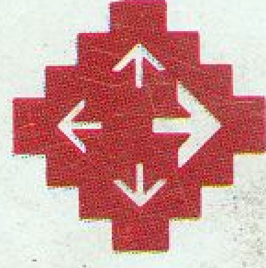
(٩٦) الرابطة الشرقية ، مايو ١٩٣١ ص٤٦.

(٩٧) Horne to Henderson, 27 Feb. 1931; FO 371/15282, E1205/1205/65

(٩٨) الرابطة الشرقية ، مايو ١٩٣١ ص٤٥-٤٦.

(٩٩) نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص١-٢.

المحتويات



صدر في هذه السلسلة

مدخل إلى الأدب العجائبي / تزڤيتن تودوروف
الوضع ما بعد الحداثي / چان - فرانسوا ليوتار
مجتمع الفرجة / جي ديبور
تاريخ القرصنة البحرية / ياتسيك ماخوفسكي
الاغتراب / ريتشارد شاخت
حدود حرية التعبير / مارينا ستاج
أزمة منتصف العمر / إيدا لوشان
القصة ◆ الرواية ◆ المؤلف: دراسات في نظرية الأنواع
الأدبية المعاصرة / ترجمة: د. خيري دومة
كبش الفداء / رينيه چيرار
نشوء الرواية / إيان واط
الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر الشام / ز. ا. ليڤين
قصيدة النثر/ سوزان برنار - الجزء الأول - الترجمة الكاملة





